NON EST EXCELLENTIOR STATUS : VAQUER À LA PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

STUDIA ARTISTARUM
ÉTUDES SUR LA FACULTÉ DES ARTS DANS LES UNIVERSITÉS MÉDIÉVALES

VOLUME 49

Directeurs honoraires
Louis Holtz
Olga Weijers

Sous la direction de
Luca Bianchi (Università degli Studi di Milano)
Dominique Poirel (Institut de Recherche et d'Histoire des Textes)

Secrétaire de rédaction
Emmanuelle Kuhry (Paris)

Comité de rédaction
Henk Braakhuis (Nijmegen)
Charles Burnett (London)
Dragos Calma (Dublin)
Anne Grondeux (Paris)
Jean-Pierre Rothschild (Paris)
Cecilia Trifogli (Oxford)

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale

Études offertes en hommage à Claude Lafleur

Édité par
DAVID PICHÉ et
VALERIA BUFFON

BREPOLS

© 2023, Brepols Publishers n. v., Turnhout, Belgium.

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted, in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording, or otherwise without the prior permission of the publisher.

D/2023/0095/63
ISBN 978-2-503-60450-3
eISBN 978-2-503-60451-0
DOI 10.1484/M.SA-EB.5.132220

ISSN 2032-1252
eISSN 2294-8376

Printed in the EU on acid-free paper.

Table des matières

***Non est excellentior status* : Vaquer à la philosophie médiévale** 9
Études offertes en hommage à Claude Lafleur

Notice bio-bibliographique 21

Histoire des corpus et des manuscrits. Transmission des textes philosophiques et de leurs notions fondamentales, de l'Antiquité au Moyen Âge

Études et analyses de manuscrits

Les deux mss *Vat. Urb. lat. 220* et *221* et leurs vicissitudes 35
Roland Hissette

Commenter Aristote 53
Le témoignage des manuscrits
Olga Weijers

Nicholas of Paris on Porphyry's *Isagoge* 69
Some Notes on the Textual Witnesses
Heine Hansen

Transmission de textes et de notions

La « philosophie première » dans le Commentaire sur la *Métaphysique* attribué à Alexandre d'Aphrodise (446, 8-447, 36 Hayduck) 89
Jean-Marc Narbonne et Paul-Hubert Poirier

Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité 105
fr. Henry Donneaud o.p.

Anima mundi … secundum Aristotilem 141
L'âme du monde dans les textes didascaliques artiens
Valeria Buffon

Éditions critiques de textes issus des Facultés des arts et de théologie de l'Université de Paris aux XIII^e^-XIV^e^ siècles

Fortunes médiévales de l'éloge de la grammaire selon saint Jérôme 175
Étude et édition de la Sententia Hieronymi de utilitate artis grammaticae
Anne Grondeux

À propos de l'abstraction : des *magistri artium* parisiens à Hervé de Nédellec (avec une nouvelle édition de son *Quodlibet* II, 5), en passant par Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot 201
David Piché

L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle à la lumière des textes didascaliques. Histoire des pratiques discursives dans les Facultés des arts médiévales

Épistémologie et méthodologie : les schémas des sciences

Le *principium* à la logique de Maino de Maineri 231
Antoine Côté

Généalogie de la (philosophie) morale 249
Olivier Boulnois

Exégèse de la Bible et classification des sciences aux XII^e^ et XIII^e^ siècles 271
Gilbert Dahan

Sur les traditions textuelles menant à la réception de la *Politique* d'Aristote 279
Francisco Bertelloni

L'enseignement de la logique

Boethius's Commentary on the *Categories* 297
Some Brief Remarks on Substance and Predication
Alessandro D. Conti

Tria sunt in anima* : l'importance des *Catégories* dans la première exégèse latine de l'*Éthique à Nicomaque 307
Violeta Cervera Novo

The *Communia Logice* on Logic and Dialectic 323
Ana María Mora-Márquez

Book VIII of Aristotle's *Topics* and Dialectical Training at the Faculty of Arts 339
Gustavo Fernandez Walker

Études thomasiennes

Le *Commentum in Boethii De consolatione Philosophiae* : une pseudépigraphie thomasienne en question 351
Alain Galonnier

In se ipso existens 375
A Linguistic Analysis of a Much-Misread Passage in Aquinas' Commentary on Aristotle's *Perihermeneias*
Luca Gili & Giuseppe Pezzini

Perverse exponit 387
Quelques observations sur les références de Thomas d'Aquin à Averroès
Ruedi Imbach

La discussion médiévale sur les universaux et la philosophie de l'histoire des médiévistes contemporains

L'objection invincible ou Les infortunes du réalisme 411
Alain de Libera

La différence comme signe dans le nominalisme d'Ockham 437
Claude Panaccio

Lekta, Dicta, Complexe Significabilia 447
A methodological lesson ?
John Marenbon

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale

Études offertes en hommage à Claude Lafleur

Introduction

Rendre hommage à Claude Lafleur, à l'occasion de son départ à la retraite, c'est avant tout rappeler les vertus épistémiques et les qualités humaines qui le caractérisent comme professeur et chercheur hors pair : rigueur, acribie, honnêteté et humilité pour les premières ; générosité, dévouement, affabilité et profond humanisme pour les secondes. Anciennes étudiantes et anciens étudiants, collègues et ami.es réuni.es au sein de ce volume que nous voulons lui offrir pour lui signifier notre hommage, nous pouvons unanimement témoigner de la présence de ces vertus et qualités en la personne de notre mentor et confrère. Pensant à sa carrière de professeur-chercheur, aucune affirmation ne nous semble plus appropriée que celle qui asserte « qu'il n'y a pas de statut plus excellent que de vaquer à la philosophie »[1]. De fait, la voie que Claude Lafleur a empruntée tout au long de sa vie de philosophe médiéviste est marquée du sceau de l'excellence et les propriétés relevées ci-haut sont abondamment exemplifiées dans les très nombreux travaux qu'il a publiés au cours de celle-ci.

Les contributeurs et contributrices au présent volume, toutes et tous inspiré.es d'une manière ou d'une autre par le corpus laflorien, veulent offrir à Claude Lafleur ce recueil d'études dans lesquelles se reflètent certains des intérêts heuristiques, des orientations méthodologiques et des thématiques historico-philosophiques qu'il a lui-même – notamment avec sa collaboratrice de toujours, Joanne Carrier – poursuivis, explorées et étudiées dans ses propres écrits[2]. La diversité des aires géographiques et la pluralité des strates générationnelles auxquelles appartiennent les chercheurs et chercheuses qui ont contribué à ce livre témoignent éloquemment de l'envergure de la « sphère d'influence » des productions intellectuelles de Claude Lafleur.

Pour commencer avec ce qui est fondamental dans le domaine du médiévisme philosophique, nous devons mettre en vedette les nombreux travaux que Claude Lafleur a consacrés à l'histoire des corpus et des manuscrits qui contiennent des textes issus de la Faculté des arts de l'Université de Paris ou des textes sur la base

1 « *Quod non est excellentior status quam uacare philosophie* » : article 40 du syllabus des propositions condamnées par l'évêque de Paris, Étienne Tempier, le 7 mars 1277. Voir *La condamnation parisienne de 1277*, Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché (avec la collaboration de C. Lafleur), Paris, Vrin, 1999, p. 92.

2 Pour une liste exhaustive de ceux-ci, de sorte à mesurer pleinement l'ampleur de sa production savante, voir la bio-bibliographie incluse dans le présent volume, p. 21-32.

desquels les artiens ont travaillé. Trois spécialistes nous offrent des contributions de ce type : Roland Hissette, Olga Weijers et Heine Hansen. Leurs enquêtes font ressortir la complexité des histoires des possesseurs de *codices*, des textes que ceux-ci renferment et des idées que ces derniers véhiculent.

Les manuscrits *Vat. Urb. Lat. 220* et *221*, par exemple, sont d'une extrême importance pour l'histoire de la transmission des savoirs philosophiques médiévaux : ils contiennent le *corpus* presque intégral des commentaires d'Averroès sur les écrits aristotéliciens que le Moyen Âge latin a connu. Dans son étude intitulée « Les deux mss *Vat. Urb. Lat. 220* et *221* et leurs vicissitudes », Roland Hissette relate les grandes étapes de la constitution des cahiers composant ces deux *codices*, depuis leur première copie par Thierry d'Erfurt (seconde moitié du XV^e^ siècle) jusqu'à leur acquisition par la *Biblioteca Apostolica Vaticana* sous Alexandre VII (1655-1667). Comme l'auteur le raconte, leur destin est lié notamment aux aléas de la vie de l'un de leurs possesseurs, le maître averroïste padouan Nicoletto Vernia (*c.* 1420-1499), qui les a amplement corrigés et annotés, avant qu'ils soient acquis par le duc d'Urbino Federico da Montefeltro (1422-1482), marquant ainsi définitivement la façon dont on les désignera jusqu'à nos jours.

Les manuscrits nous montrent aussi, d'une certaine façon, comment se déroulaient les pratiques d'enseignement. Nous savons qu'au moins à partir des statuts universitaires parisiens de 1255, les maîtres ès arts de l'Université de Paris devaient enseigner la totalité du corpus aristotélicien alors disponible en latin. Mais comment un tel enseignement s'est-il réalisé concrètement ? Le texte que nous offre Olga Weijers, intitulé « Commenter Aristote. Le témoignage des manuscrits », présente l'amorce d'une réponse à cette question. Par l'examen d'extraits – dont elle fournit la reproduction numérique – d'une transcription du *De anima* qui se trouve dans le manuscrit Paris, BnF lat. 6319, l'autrice nous guide, *in situ* pour ainsi dire, dans la lecture des diverses couches de gloses interlinéaires et marginales qui, en sus des commentaires d'Adam de Bocfeld, copiés dans les marges de ce manuscrit, accompagnent et encadrent le texte d'Aristote. Ces gloses anonymes visent, pour certaines, à expliquer la lettre ou la conceptualité d'un passage du *De anima*, pour d'autres, à exposer la structure de ce texte, pour d'autres encore, à discuter de points de doctrine ou de thèmes jugés cruciaux que celui-ci ne manquait pas de soulever. L'autrice nous fait ainsi entendre la voix éloquente d'un témoin manuscrit qui nous instruit de façon concrète et matérielle à propos de la manière dont le commentarisme artien a pu s'effectuer.

L'examen attentif des manuscrits peut également nous informer sur la relation entre divers textes et nous aider à les dater. C'est le cas de certains manuscrits qui nous ont transmis les œuvres de Nicolas de Paris, l'un des plus importants maîtres ès arts de l'université de Paris dans la première moitié du XIII^e^ siècle – vraisemblablement actif dans les années 1230. Sa contribution significative à la logique, par le biais de commentaires sur les livres de la *vetus logica* et d'un ouvrage sur les *syncategoremata*, ont déjà fait l'objet d'études remarquables, dont l'édition commentée de la *Philosophia* de cet artien par Claude Lafleur et Joanne Carrier en 1997. Restent cependant de nombreux inconnus concernant son œuvre et sa diffusion, notamment en ce qui a trait à la tradition manuscrite qui nous a transmis son commentaire sur l'*Isagoge* de Porphyre. Dans son article intitulé « Nicholas of Paris on Porphyry's *Isagoge* : Some

notes on the Textual Witnesses », Heine Hansen s'emploie à jeter quelque lumière sur l'état philologique dans lequel se trouve ce commentaire, tel qu'il nous a été communiqué, partiellement ou intégralement, par quatre témoins manuscrits (contenus dans deux *codices*) : (V) Vatican, Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 3011, fols 1ra-11rb ; (M1) Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols 150va-151vb ; (M2) *Ibid.*, fols 1ra-20vb ; (M3) *Ibid.*, fols Ira-IIvb. Sur la base d'une collation de quelques passages clés de ce commentaire en ses différentes versions, l'auteur esquisse les prolégomènes à une future édition critique de ce texte crucial pour l'histoire de la logique – et de la métaphysique, sous l'angle du fameux « problème des universaux » – au XIII^e^ siècle.

L'examen des manuscrits est intimement lié à l'histoire de la transmission des textes qui s'y trouvent et des notions philosophiques que ceux-ci comportent. Il s'agit d'une dimension capitale du travail auquel le philosophe médiéviste s'adonne, une dimension dans laquelle Claude Lafleur a excellé en s'étendant en amont et en aval du fleuve toujours changeant des évènements textuels qui ont rythmé la vie de l'esprit au Moyen Âge. En amont, il est remonté jusqu'à la philosophie ancienne pour y enquêter notamment sur les schèmes épistémologiques que la *Métaphysique* d'Aristote a fait connaître à ses lecteurs et commentateurs anciens et médiévaux. En ce sens, dans leur texte rédigé en tandem et intitulé « La 'philosophie première' dans le Commentaire sur la *Métaphysique* attribué à Alexandre d'Aphrodise (446, 8-447, 36 Hayduck) », Jean-Marc Narbonne et Paul-Hubert Poirier nous offrent la toute première traduction française, glosée par eux, d'un extrait capital dudit Commentaire édité par M. Hayduck en 1891 dans la série des *Commentaria in Aristotelem Graeca*, à savoir celui qui porte sur le lemme initial (VI (E), 1, 1026 a 16) du fameux passage dans lequel le Stagirite opère une tripartition des sciences théorétiques en physique, mathématique et théologique (un généreux Appendice fournit ensuite la traduction du texte du Commentaire sur VI (E), 1 qui précède cet extrait traduit). Les travaux de C. Luna (2001) confirmeraient la proposition de H. Bonitz (1847), relayé par K. Praechter (1906), selon laquelle ce Commentaire au livre VI de la *Métaphysique* d'Aristote serait à attribuer à Michel d'Éphèse (XII^e^ siècle), bien que P. Golitsis (2014) ait depuis proposé de l'attribuer à Stéphanos d'Alexandrie (VI^e^/VII^e^ siècles). Quoi qu'il en soit de cette question d'attribution, le Pseudo-Alexandre byzantin qui l'a produit aura contribué à la pérennité de la réflexion des commentateurs qui, dans l'Antiquité comme à l'époque médiévale, dans les mondes grec et byzantin comme dans l'aire latine, se sont efforcés de déterminer le sujet propre de la métaphysique : science des étants immobiles et séparés (les réalités divines) ou science de l'étant en tant qu'étant ?

En aval, Claude Lafleur s'est intéressé aux destinées de certains philosophèmes thomasiens dans la néo-scolastique du XX^e^ siècle. En ce sens, pour réfuter une affirmation de Joseph Ratzinger voulant que le XIII^e^ siècle, dans la pensée d'un Bonaventure, notamment, ait eu à l'esprit, dans sa compréhension du sens du mot « *theologia* », une parole d'origine divine ou prononcée par Dieu lui-même et que cette idée ait joui alors déjà d'une longue histoire remontant à une tradition grecque qui fut relayée au Moyen Âge chrétien par Denys l'Aréopagite, Henry Donneaud, dans son étude intitulée « Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité », réalise un examen à la fois ample et précis des diverses significations que

le terme « *θεολογία/theologia* » a revêtues dans les œuvres clés de penseurs importants de l'Antiquité gréco-latine, de Platon à Jamblique, en passant par Plutarque, entre autres, pour les auteurs non-chrétiens, d'Athénagore à Jérôme, en passant par Origène, parmi d'autres, chez les écrivains chrétiens. L'auteur nous apprend ainsi que dans ces domaines linguistiques grec et latin, les substantifs correspondant à notre nom « théologie » ont été employés pour référer à divers types de discours, tels que les poésies mythologiques, les narrations gouvernant les cultes religieux des cités et les spéculations des philosophes à propos des principes ultimes de la réalité, mais dans tous les cas, ce ne fut jamais pour désigner, contrairement à ce que prétend Ratzinger, un « parler divin » entendu par des hommes, mais toujours pour signifier une parole, un discours ou une doctrine portant sur Dieu (dont Dieu est l'objet), quelles que fussent son origine et sa modalité. Dans la suite prévue à cet article, l'auteur étendra son « enquête » aux œuvres de Proclus et de Denys l'Aréopagite.

Les tours et détours des idées tout au long de l'histoire médiévale impliquent des échanges entre les divers courants philosophiques. Or, si le XII^e^ siècle a été baptisé « siècle de Platon », qu'en est-il du platonisme au XIII^e^ siècle ? Par son étude intitulée « *Anima mundi … secundum Aristotilem.* L'âme du monde dans les textes didascaliques artiens », Valeria Buffon apporte quelques éléments de réponse à cette question. Par le biais d'une enquête précise menée auprès de certains textes didascaliques édités par Claude Lafleur (*Accessus philosophorum*, *Compendium examinatorium parisiense* et *Communia salmanticana*), ainsi qu'en effectuant un examen attentif d'une série de commentaires sur le *Liber sex principiorum* – dont elle transcrit et traduit de substantiels passages – produits à la Faculté des arts de Paris au mitan du « siècle d'or de la scolastique », l'autrice fait revivre l'une de ces fascinantes alchimies dont le Moyen Âge avait le secret : la transmutation de la notion d'âme du monde en concept péripatéticien à la faveur de sa transplantation en terrains aristotéliciens, sous l'action herméneutique de maîtres ès arts (Robert Kilwardby, Nicolas de Paris, Robert de Paris et deux anonymes) qui tentent de comprendre ce philosophème originellement platonicien (présent notamment dans le *Timée*) à travers le prisme de schèmes conceptuels forgés par le Stagirite, tels que ceux des intelligences motrices des corps célestes (cf. *Métaphysique* XII) et des trois types d'âme – la végétative, la sensitive et la rationnelle (cf. *De anima*) –, alors que le texte qu'ils commentent, le dénommé « Traité des six principes », un complément anonyme aux *Catégories* d'Aristote, ne mentionnait cette notion d'*anima mundi* que de manière incidente. Comme l'autrice le montre bien, à travers cet étonnant épisode de l'histoire du commentarisme péripatéticien, la mentalité artienne fonctionne comme un creuset dans lequel se mélangent les philosophies platonicienne et aristotélicienne et il se crée ainsi quelque chose comme une philosophie typiquement artienne.

L'édition critique de textes émanant de la Faculté des arts de l'Université de Paris constitue l'un des apports majeurs de Claude Lafleur aux études de philosophie médiévale. Ses travaux dans ce domaine ont fait immensément progresser nos connaissances au sujet de l'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Conséquemment, Anne Grondeux et David Piché lui offrent des éditions de textes accompagnées d'études doctrinales. Intitulée « Fortunes médiévales de l'éloge de la grammaire selon saint Jérôme. Étude et édition de la *Sententia Hieronymi de utilitate artis grammaticae* »,

la contribution d'Anne Grondeux se construit à partir de son édition critique – la première qui soit réalisée à partir de tous les témoins manuscrits qui sont parvenus jusqu'à nous – d'un document du VIII^e^ siècle, dont deux recensions ont circulé, qui constitue une sorte de protreptique pour l'étude de la grammaire fondé sur des autorités patristiques (en premier lieu Jérôme, comme son titre l'indique, mais aussi Augustin et Grégoire). L'édition que nous procure l'autrice est munie de substantiels apparats des variantes, des sources et des lieux parallèles, et elle est accompagnée d'une description du document – un texte composite qui résulte de l'assemblage d'au moins cinq unités textuelles distinctes – et de sa tradition manuscrite, laquelle est figurée par un *stemma* des liens généalogiques unissant entre eux les six *codices* ayant véhiculé l'une ou l'autre des pièces constitutives de la *Sententia Hieronymi*. Une riche étude historique complète cette contribution, dans laquelle l'autrice retrace les principaux jalons de la circulation de ce document durant la période alto-médiévale et repère les œuvres artiennes de Paris dans lesquelles certaines de ses composantes resurgissent au XIII^e^ siècle.

Dans le registre de l'épistémologie médiévale, l'un des concepts à l'intelligence desquels Claude Lafleur a grandement contribué est celui d'abstraction. Dans une série d'articles rédigés en collaboration avec Joanne Carrier et parus entre 2000 et 2010, il a clairement montré comment le binôme notionnel « abstraction/séparation », loin d'être une invention de Thomas d'Aquin, contrairement à ce que certains auteurs néothomistes ont pu croire, s'inscrivait en fait dans un terreau conceptuel commun à son époque et richement alimenté par les maîtres ès arts qui en étaient les contemporains. Dans son article intitulé « À propos de l'abstraction : des *magistri artium* parisiens à Hervé de Nédellec (avec une nouvelle édition de son *Quodlibet* II, 5), en passant par Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot », David Piché, après avoir rappelé comment, suivant les analyses lafloriennes, l'Aquinate fait jouer ledit binôme de sorte à contrer l'idéal philosophique de contemplation théorétique de l'être premier qu'avaient formulé les artiens de son temps, met au jour l'un des rebondissements dialectiques qu'aura connus la notion d'abstraction, en l'espèce de la critique du modèle scotien de la scientificité de la théologie biblique qu'a argumentée le héraut du Docteur angélique, Hervé de Nédellec, lequel, dans son *Quodlibet* II, 5 (1308 ou 1309), dont l'auteur fournit la toute première édition critique, s'oppose vivement à cette idée de Duns Scot selon laquelle une connaissance abstractive expresse de la quiddité divine est possible pour certains humains dans l'état de la vie présente et constitue en celle-ci le fondement épistémique de la science théologique que procure la Révélation. Ainsi, cet article fait voir comment un même concept, par-delà les différences de contextes intellectuels dans lesquels il surgit, peut instrumenter des débats analogues.

En lien avec l'intérêt marqué de Claude Lafleur pour les questions épistémologiques relatives aux « divisions des sciences », Antoine Côté, Olivier Boulnois, Gilbert Dahan et Francisco Bertelloni fournissent des études qui traitent, sous différentes perspectives, de l'histoire des classifications antiques et médiévales des savoirs philosophiques et théologiques.

Le philosophe Maino de Maineri enseigna à la Faculté des arts de l'Université de Paris entre 1310 et 1331. Il est l'auteur notamment d'une « Introduction » (*principium*)

à la logique qui date vraisemblablement des années 1310-1317 et qui nous est parvenue dans un seul codex du XIV^e^ siècle : Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 845, folios 307va-309vb. Dans sa contribution intitulée « Le *principium* à la logique de Maino de Maineri », Antoine Côté nous offre une étude historico-doctrinale dans laquelle il établit que Maino est bien l'auteur de ce texte dont les trois parties principales sont conçues suivant les conventions qui, à l'époque, présidaient à l'écriture du genre littéraire des *principia* : un éloge de la logique, une présentation des obstacles à l'étude de la philosophie et une division de la logique en fonction de son sujet d'étude, à savoir le syllogisme. Selon l'auteur, bien que ce texte soit conventionnel, il se signale néanmoins par la haute estime en laquelle il place la logique, que Maino estime être la plus noble des sciences, même plus noble épistémologiquement que la métaphysique. Comme l'auteur le souligne, par ce genre d'affirmation, Maino a pu être l'une des cibles d'un autre maître ès arts de l'époque, le philosophe Jean de Jandun, qui argue quant à lui en faveur de la prééminence épistémologique de la métaphysique.

Quand la morale s'est-elle constituée comme discipline philosophique au sens où nous l'entendons encore aujourd'hui ? Dans son étude intitulée « Généalogie de la (philosophie) morale », Olivier Boulnois explore le corpus des textes « didascaliques » édités par Claude Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, afin de confirmer son hypothèse voulant que cette discipline soit apparue au XIII^e^ siècle, à la faveur de l'enseignement et de la recherche, centrés sur l'*Éthique à Nicomaque*, qui se sont développés, institutionnalisés et réglementés dans le cadre de la Faculté des arts de l'Université de Paris. À travers l'examen de ce corpus, l'auteur découvre certains facteurs clefs dont le concours a permis, selon lui, la constitution de la morale comme science philosophique, notamment : l'autonomisation de la philosophie morale au regard de la théologie morale, ainsi que sa dépolitisation ; les traductions en latin de l'*Éthique à Nicomaque*, partielles ou complète – d'abord par Burgundio de Pise (vers 1150), ensuite par Robert Grosseteste (1246-1248) –, lesquelles ont fourni la matière et le contenu de la science morale ; sous la pression épistémique induite par la division aristotélicienne du savoir en théorique et pratique, l'éclatement des vieux schémas épistémologiques, transmis depuis l'Antiquité jusqu'au XIII^e^ siècle, spécialement la tripartition platonico-stoïcienne de la philosophie en naturelle (physique), morale et rationnelle (logique) ; l'apparition d'un vocabulaire typiquement latin de la coutume (l'habitude) et des mœurs (*mos*, *mores*) ; l'assomption conséquente de la *philosophia moralis*, par-delà sa triple spécification en éthique (monostique), économique et politique, au titre de science générale du comportement ; la constitution concomitante d'une anthropologie psychologique qui sait distinguer clairement les divers types d'opérations de l'âme humaine et leurs productions ou objets respectifs.

Dans sa contribution intitulée « Exégèse de la Bible et classification des sciences aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », Gilbert Dahan met en lumière, en illustrant son propos à l'aide de cas précis, la manière dont divers schémas classificatoires des sciences ont été employés par des théologiens des XII^e^ et XIII^e^ siècles pour mettre en parallèle les livres bibliques, particulièrement les livres salomoniens, et les disciplines philosophiques. Il fait voir comment, en comparaison de la première tentative du genre produite par Origène, suivie par certains Pères après lui, se sont complexifiés de tels rapprochements entre les parties de l'Écriture et celles de la philosophie, d'abord,

au XII^e^ siècle, sous l'impulsion du genre des *accessus*, et ensuite, au XIII^e^ siècle, dans le cadre du *principium*, à savoir « la leçon d'introduction à la Bible du bachelier biblique et du maître ».

Par ailleurs, une tradition textuelle peut-elle anticiper et appeler en elle l'incorporation d'un traité dont le savoir lui fait défaut ? Dans son étude intitulée « Sur les traditions textuelles menant à la réception de la *Politique* d'Aristote », Francisco Bertelloni fournit des pistes heuristiques qui permettent de répondre positivement à cette interrogation. Il distingue deux traditions textuelles, celle des traités dans lesquels sont théorisés la distinction et les rapports entre les pouvoirs temporel et spirituel et celle des œuvres académiques dans lesquelles il est question de philosophie pratique. Comme l'auteur le montre à l'aide de nombreuses références aux textes pertinents, c'est au sein de cette dernière que la place de la politique comme savoir philosophique s'est trouvée marquée en creux à l'intérieur de schémas épistémologiques qui, de Boèce et Cassiodore jusqu'aux maîtres ès arts de la première moitié du XIII^e^ siècle, en passant notamment par Hugues de Saint-Victor, réservaient une place à ce savoir dont les appellations mais non le contenu leur étaient connues, avant la diffusion de la version latine de la *Politique* d'Aristote peu après 1260, laquelle s'est dès lors déposée dans ce lieu vacant que lesdits schémas lui assignaient dans le cadre des tripartitions *moralis/ethica-dispensativa/oeconomica-civilis/politica*.

Puisqu'une portion substantielle des travaux de Claude Lafleur a été consacrée à l'étude de la logique dans sa longue durée historique, avec d'importants articles et ouvrages portant sur des textes de Boèce, d'Abélard et des maîtres ès arts du XIII^e^ siècle, il était logique de lui offrir des contributions qui relèvent spécifiquement de ce champ de recherche. En ce sens vont les textes d'Alessandro D. Conti, Violeta Cervera Novo, Ana María Mora-Márquez et Gustavo Fernandez Walker.

Comme l'expose Alessandro D. Conti dans son article intitulé « Boethius's Commentary on the *Categories* : Some Brief Remarks on Substance and Predication », une même « autorité » peut donner lieu à des courants de pensée opposés : c'est le cas du *Commentaire* sur les *Catégories* de Boèce. En effet, bien que ce traducteur et commentateur du Stagirite estime que le traité des *Catégories* vise l'étude des sons vocaux significatifs de première intention qui ne sont pas composés, semblant donner à entendre ainsi qu'il privilégie une approche nominaliste des catégories, un examen plus attentif de ses théories de la substance et de la prédication révèle, comme l'auteur le met en lumière, une conception franchement réaliste des substances secondes (c'est-à-dire des universaux, genres et espèces, de la catégorie de substance) et des relations de prédication qu'elles permettent : la substance seconde se dit comme de son sujet de la substance première, c'est-à-dire de l'individu d'ordre substantiel, dans la mesure où celle-ci constitue une « instanciation » réelle de celle-là : la substance première se constitue en effet par inhérence réelle d'une forme commune dans une matière particulière. Suivant l'auteur, on comprend dès lors pourquoi tant Walter Burley que Guillaume d'Ockham, illustres représentants au bas Moyen Âge des courants réaliste et nominaliste, respectivement, ont pu s'autoriser du *Commentaire* boécien pour mettre en avant leurs propres doctrines contradictoires.

Dans son étude intitulée « *Tria sunt in anima* : l'importance des *Catégories* dans la première exégèse latine de l'*Éthique à Nicomaque* », Violeta Cervera Novo montre,

en convoquant des commentaires sur le lemme selon lequel « il y a trois choses dans l'âme », à savoir les puissances, les passions et les états habituels (*Ethica Nicomachea*, II.iv, 1105b19-20), comment les maîtres ès arts parisiens de la première moitié du XIII^e^ siècle qui ont commenté les livres alors disponibles en latin de l'*Éthique à Nicomaque* se sont servis de leur connaissance des *Catégories*, notamment la division des genres de la catégorie de qualité à laquelle Aristote s'emploie au chapitre VIII de ce traité, pour justifier l'exhaustivité des trois types d'entités que ce lemme énumère et circonscrire le lieu formel que la vertu morale occupe dans cette énumération en tant qu'espèce du genre des états habituels. Ce faisant, l'autrice met en lumière les convergences d'analyse qui relient avec cohérence les trois *Commentaires* anonymes qu'elle mobilise – ceux d'Avranches et de Paris (d'après les manuscrits dans lesquels ils ont été consignés), ainsi que celui d'un auteur anonyme que l'on dénomme « Pseudo-Peckham » d'après une fausse attribution, tous trois datant des années 1230-1245 – et fait voir que leurs lectures, loin d'être dilettantes, entendaient se conformer à un modèle « scientifique » de connaissance des vertus morales au moyen de divisions, définitions et raisonnements.

Le dernier en date des textes didascaliques dont Claude Lafleur et Joanne Carrier ont réalisé l'édition critique, la traduction française et l'étude doctrinale est la compilation de questions relevant de la grammaire, de la logique, de la philosophie naturelle et de l'éthique qui est contenue dans le manuscrit Salamanca, Biblioteca Universitaria 1986. Ce manuel destiné à l'enseignement prodigué à la Faculté des arts de Paris dans la seconde moitié du XIII^e^ siècle a été découvert en 2014 par René Létourneau alors qu'il effectuait son doctorat sous la direction de Claude Lafleur à la Faculté de philosophie de l'Université Laval. Il s'agit d'un document exceptionnel qui est notamment composé de « points communs » (*Communia*) à la « nouvelle logique » et c'est principalement à la section de ceux-ci consacrée aux *Topiques* d'Aristote que s'intéresse Ana María Mora-Márquez dans son étude intitulée « The *Communia logice* on Logic and Dialectic ». L'autrice met au jour les traits saillants de l'enseignement des *Communia* salmantins au sujet du syllogisme dialectique et souligne quelques-unes des spécificités doctrinales de ce recueil de questions au regard des doctrines analogues qui étaient diffusées à la même époque parmi les artiens de Paris. Le portrait intellectuel qu'elle dessine est celui d'un texte qui témoigne éloquemment du rôle socio-épistémique positif que certains maîtres ès arts du XIII^e^ siècle attribuèrent à la dialectique aristotélicienne, qu'ils conçurent à la fois comme outil privilégié dans l'exercice de la *disputatio* universitaire et méthode efficace pour la production de certains savoirs.

L'interprétation du huitième livre des *Topiques* d'Aristote ne fait pas consensus, ni parmi les médiévaux, ni parmi nos contemporains. Une interprétation se rencontre aux XIII^e^-XIV^e^ siècles selon laquelle le Stagirite y expose notamment sa pensée concernant l'entrainement à l'art dialectique. Sur la base d'une enquête effectuée auprès de certains textes universitaires de cette époque, entre autres le « *Guide de l'étudiant* » (le *Compendium* du manuscrit *Ripoll 109*) édité par Claude Lafleur et Joanne Carrier, Gustavo Fernandez Walker, dans son article intitulé « Book VIII of Aristotle's *Topics* and Dialectical Training at the Faculty of Arts », retrace le lien qu'ont établi plusieurs penseurs médiévaux, de Guillaume de Sherwood à Walter Burley, entre

l'enseignement d'Aristote dans ce livre et la pratique réelle de l'art dialectique, sous forme de tests et d'exercices, telle qu'elle se présente dans les « jeux » d'*obligationes* auxquels se livraient alors les intellectuels des Facultés des arts.

L'œuvre de Claude Lafleur rayonne aussi en raison de sa contribution hautement significative aux études thomasiennes, notamment sous la forme de travaux qui ont replacé la pensée de Thomas d'Aquin dans le contexte des philosophies artiennes de son temps. C'est pourquoi des spécialistes de la pensée de l'Aquinate veulent, eux aussi, lui rendre hommage.

En ce sens, la contribution d'Alain Galonnier, intitulée « Le *Commentum in Boethii De consolatione Philosophiae* : une pseudépigraphie thomasienne en question », met en discussion l'attribution à Thomas d'Aquin d'un *Commentaire* sur la *Consolation de Philosophie* de Boèce (v. 480-524). Dans l'*explicit* de certains des treize *codices* qui nous l'ont transmis, tous datant des XIV^e^ et XV^e^ siècles, ce *Commentum* est attribué à « Maître Thomas ». Cela explique sans doute pourquoi, bien que nous ne puissions le savoir avec certitude, certaines éditions anciennes – par exemple, celle de Cosma Morelles parue à Paris en 1620 – l'ont inclus parmi les œuvres authentiques de l'Aquinate, tandis que d'autres entreprises éditoriales – par exemple, l'édition romaine de Vincenzo Giustiniani et Tomás Manrique, datant de 1570-1571 – l'ont exclu du corpus authentiquement thomasien, sans autre forme de procès, alors que, par ailleurs, il se trouve rangé, mais sans justification, dans les œuvres douteuses ou faussement attribuées au Docteur angélique dans des éditions plus récentes quoique non-critiques – telles que celles de Parme 1869 et de Stuttgart 1980. L'auteur expose tour à tour des facteurs qui plaident à l'encontre et en faveur de l'authenticité thomasienne du *Commentaire*. Les raisons qu'il présente sont de divers ordres : codicologique, terminologique, conceptuel, chronologique, bibliographique, exégétique et doctrinal. Bien qu'il concède à terme que son argumentaire *pro et contra* ne permette pas de trancher définitivement la question en litige, il nous invite néanmoins à reconsidérer sérieusement la possibilité qu'il puisse s'agir d'une œuvre authentique de Thomas d'Aquin.

Pour sa part, l'article de Luca Gili et Giuseppe Pezzini, intitulé « *In se ipso existens*. A Linguistic Analysis of a Much-Misread Passage in Aquinas' Commentary on Aristotle's *Perihermeneias* », montre comment une traduction incorrecte peut avoir d'importantes répercussions herméneutiques ; ils en font la démonstration à partir de l'analyse syntaxique d'un passage du *Commentaire* de Thomas d'Aquin sur le traité *De l'interprétation* d'Aristote (*liber* I, *lectio* 14, p. 78 dans l'édition léonine de 1989). Comme les auteurs le montrent, en référant le syntagme « *in seipso existens* » au sujet antécédent dont tient lieu le pronom « *unumquidque* » / « *unumquodque* » (« chacune des <choses> », à savoir, dans le présent contexte, chaque chose passée, présente ou future), toutes les traductions en langues modernes se trouvent ainsi à attribuer subrepticement à Thomas d'Aquin une thèse éternaliste, c'est-à-dire l'idée selon laquelle les choses passées et futures existent aussi bien que les choses présentes. En proposant de faire de la clause « *in seipso existens* » une construction adverbiale qui vient modifier le verbe *existere*, sans relation avec le sujet qui la précède, les auteurs peuvent traduire et interpréter conséquemment cet extrait de l'œuvre de l'Aquinate dans un sens anti-éternaliste qui, selon eux, est conforme à la doctrine que le Docteur

angélique soutient dans tous ses écrits, à savoir que, hormis Dieu qui est dans l'éternité, seules existent au sens strict (en acte) les choses qui sont dans le moment présent.

Thomas d'Aquin est-il le plus grand pourfendeur des théories d'Averroès que le Moyen Âge ait connu ? Dans son étude intitulée « *Perverse exponit.* Quelques observations sur les références de Thomas d'Aquin à Averroès », Ruedi Imbach effectue une enquête à la fois quantitative et qualitative grâce à laquelle il est en mesure de tracer les lignes de force d'un portrait nuancé du rapport référentiel qui unit l'Aquinate au philosophe cordouan. Il en ressort que, si Thomas se réfère moins aux philosophèmes d'Averroès pour étoffer ses propres doctrines après 1260 qu'avant cette date, alors qu'il le citait abondamment, et s'il est désormais plus virulemment critique envers certaines thèses du philosophe andalou – notamment sur des questions de noétique –, il n'a jamais cessé pour autant de fréquenter assidument les œuvres de son prédécesseur qui est, pour lui comme pour ses contemporains, *le* « Commentateur » d'Aristote. L'auteur soutient que cette fréquentation a grandement contribué au développement et à l'affinement de la pensée du Docteur angélique sur des sujets aussi cruciaux que – pour prendre l'un des thèmes qu'il donne en exemple – celui des modalités selon lesquelles Dieu se pense lui-même ainsi que les choses qu'il crée, un thème qui, comme nous le savons, appartient à l'horizon philosophique du fameux livre XI (équivalant alors au livre XII : *Lambda*) de la *Métaphysique* aristotélicienne.

Finalement, tout au long de son parcours de philosophe médiéviste, Claude Lafleur a réfléchi et participé au débat concernant les méthodes en histoire de la philosophie. Dans ses travaux, il a lui-même mis en œuvre diverses façons d'écrire l'histoire de la pensée médiévale. C'est pourquoi, pour clore ce volume en son honneur, lui sont offertes les études de trois médiévistes qui ont contribué de façon magistrale à la réflexion et à la théorisation dans le domaine de la philosophie de l'histoire de la philosophie : Alain de Libera, Claude Panaccio et John Marenbon, dont les présentes contributions se relient d'une manière ou d'une autre au fameux « problème des universaux », auquel Claude Lafleur a lui-même consacré d'excellents articles.

Dans son article intitulé « L'objection invincible ou Les infortunes du réalisme », Alain de Libera met en scène les destinées problématiques, du Moyen Âge à l'époque moderne, en passant par l'Âge classique, ainsi que de l'Antiquité à l'époque médiévale, en passant par l'âge patristique, d'un triple analogue de la thèse boécienne du sujet unique (TSU), qui prend la forme des thèses de l'unité de l'intellect (TUI), de l'unité des âmes (TUA) et de l'unité de l'âme (TUA*). Retraçant les complexes fils conducteurs le long desquels, dans la longue durée historique, l'itinéraire du réalisme de l'essence commune croise les parcours respectifs du panthéisme, du monopsychisme et de l'animisme, avec le *Dictionnaire historique et critique* de Pierre Bayle en position de point nodal vers lequel et à partir duquel les diverses configurations conceptuelles se conjuguent et se restructurent, l'auteur fait apparaître la centralité théorique d'un argument censément « invincible », reposant sur le principe de non-contradiction, que l'on a fait jouer, dans des contextes intellectuels fort variés, pour contrer tantôt le « spinozisme », tantôt l'« averroïsme », tantôt encore un certain « plotinisme » : un seul et même sujet ne peut pas posséder des attributs – des intellections, des pensées, des affections, etc. – contraires en même temps et sous le même rapport, argument dont l'auteur raconte certaines de ses plus notables mises en jeu.

Parmi les très nombreuses études de la littérature critique portant sur le problème des universaux dans la pensée médiévale, la plupart se concentrent presque exclusivement sur le cas des genres et des espèces, parfois sur celui des accidents, alors que l'*Isagoge* de Porphyre, texte qui a joué le rôle de matrice de ce problème pour la philosophie du Moyen Âge, s'emploie bien à caractériser cinq sortes de prédicables : outre les trois déjà mentionnés, il traite également de la différence (par exemple « rationnel ») et du propre (par exemple « capable de rire »). Dans son texte intitulé « La différence comme signe dans le nominalisme d'Ockham », Claude Panaccio présente et analyse la théorie ockhamienne de la différence, en mettant au jour ses composantes sémantiques et métaphysiques et en examinant notamment le rôle que joue ce type de prédicable, selon le *Venerabilis inceptor*, dans la constitution des définitions réelles. L'auteur nous fait voir ainsi l'adéquation de cette théorie avec le nominalisme que promeut Ockham, selon lequel seules existent réellement des choses singulières qui sont, soit des substances – dont certaines sont composées de parties essentielles, matière et forme(s), tout aussi singulières que le tout qu'elles composent –, soit des qualités. Dans cette optique, les différences ne peuvent être que des signes qui, plus spécifiquement, appartiennent au genre des termes connotatifs.

Finalement, on peut dire que les philosophes qui réfléchissent à l'histoire de la philosophie reconnaissent l'existence de deux schémas heuristiques qui guident le travail des historiens de leur discipline, l'un excluant rarement tout à fait l'autre même si l'un d'eux peut prédominer chez tel ou tel chercheur, les deux composant presque toujours des alliages, sinon des alliances, dans lesquels ils sont intégrés suivant des degrés qui peuvent varier en fonction des préférences des historiens : le premier est l'« universalisme », en vertu duquel on juge que les problèmes – du moins certains d'entre eux – dont discutent les philosophes à travers l'histoire sont les mêmes et que, par conséquent, leurs solutions peuvent être confrontées les unes aux autres et évaluées les unes au regard des autres ; le second schéma est l'« historicisme » (ou « relativisme »), suivant lequel on estime qu'un problème philosophique n'a de sens et de valeur qu'au sein du contexte historique (intellectuel ou, plus largement, socio-culturel) dans lequel il a été élaboré et que, par conséquent, les problèmes philosophiques qui surgissent à des époques différentes de l'histoire de la pensée ne sont pas commensurables entre eux – ni a fortiori leurs solutions. Pour prendre l'exemple qu'étudie John Marenbon dans son article intitulé « *Lekta*, *Dicta*, *Complexe Significabilia* : a methodological lesson ? », on peut penser que les trois notions que ce titre véhicule, bien qu'elles soient apparues à des époques différentes de l'histoire de la philosophie – la première ayant été forgée par les Stoïciens dans l'Antiquité, la deuxième par Abélard, entre autres, au XII^e^ siècle, et la troisième renvoyant à des conceptions élaborées par des théologiens du XIV^e^ siècle tels qu'Adam de Wodeham et Grégoire de Rimini –, sont sémantiquement équivalentes aux « propositions », « états de faits » (*states of affairs*) et autres « faiseurs » ou « porteurs de vérité » (*truth makers / truth bearers*) dont parle la métaphysique analytique contemporaine lorsqu'elle tente de répondre à la question de savoir quel est le signifié des phrases ou des expressions linguistiques complexes. Après tout, par-delà les époques qui séparent leurs genèses respectives, ces notions sont toutes susceptibles d'être interprétées de façon réaliste (le signifié d'une phrase est quelque chose de réel en sus des choses

réelles du monde) ou non-réaliste (il n'y a rien de tel que le signifié d'une phrase qui ne soit réductible aux choses réelles du monde, ou encore : un tel signifié n'a pas d'existence indépendamment des occurrences langagières dans lesquelles il s'inscrit). Or, comme l'auteur le suggère, un examen approfondi de ce que signifie chacune de ces notions, d'une part, et la prise en considération des fonctions théoriques que chacune a jouées dans le contexte historique qui fut le sien, d'autre part, permettent de penser que leurs concepteurs, œuvrant à des époques différentes, ne parlaient pas de la même chose. Sommes-nous dès lors obligés d'assentir à l'historicisme ? L'auteur propose d'adopter une posture qui puisse inclure l'universalisme et l'historicisme, de sorte à honorer à la fois la dimension historique « relativisante » et la visée philosophique « universalisante » que comporte la tâche d'écrire une histoire de la philosophie, double tâche puisqu'il s'agit à la fois de narrer une histoire et de philosopher.

Au seuil de cette collection d'études qui tisse un réseau textuel cohérent à partir du corpus des travaux de notre mentor, confrère et ami Claude Lafleur, nous espérons que la lecture de celle-ci lui apportera un peu de cette « félicité mentale » qui est la récompense promise à celles et ceux qui, comme lui, se vouent corps et âme à la pratique de la philosophie. Qu'il puisse lire ce volume en son honneur comme gage de notre immense et profonde reconnaissance à l'égard du professeur, directeur de thèse et collègue qui a su nous montrer la voie exigeante, passionnante et gratifiante de la recherche en histoire de la pensée médiévale, une voie sur laquelle, engagé.es à ses côtés, nous pouvons affirmer avec lui qu'« il n'y a pas de statut plus excellent que de vaquer à la philosophie ».

Notice bio-bibliographique

Né en 1953 à Montréal, Claude Lafleur a débuté ses études de philosophie en 1975 à l'Université de Provence (Aix) en France. Après un doctorat en sciences médiévales que lui a décerné en 1986 l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal, il a poursuivi des recherches postdoctorales d'abord au Pontifical Institute of Mediaeval Studies de Toronto (1986-1987), puis à l'Institut d'études médiévales de l'Université de Montréal (1987-1988). La Faculté de philosophie de l'Université Laval, où il fut promu professeur titulaire en 1998, a été pendant trente-trois ans (1988-2021) le lieu d'ancrage institutionnel de ses recherches et de ses enseignements. L'importance de son œuvre en tant que philosophe médiéviste a été reconnue lors de sa nomination au titre de Membre de l'Académie des arts, des lettres et des sciences humaines de la Société royale du Canada en 2020. Chercheur prolifique, professeur rigoureux, Claude Lafleur a contribué à renouveler en profondeur et à faire progresser de façon substantielle les connaissances et les savoirs dans les domaines de l'histoire de la philosophie médiévale, de l'édition critique de textes médiévaux latins, de l'histoire des universités médiévales et de l'enseignement au Moyen Âge, grâce à ses compétences de haut vol en médiévisme philosophique, latin classique et médiéval, paléographie latine, codicologie et critique textuelle (ecdotique). À titre d'auteur, de co-auteur ou d'éditeur, il a publié au cours de sa carrière pas moins de cent-douze (112) cahiers de recherche, articles, études et ouvrages qui ont eu un fort retentissement international sur plusieurs générations de chercheurs et chercheuses en histoire de la pensée, des institutions et des textes médiévaux, la vaste majorité d'entre eux ayant été écrits en tandem avec sa collaboratrice et compagne de toujours, Joanne Carrier. Nous en présentons ci-dessous la liste exhaustive.

Livres (incluant les collaborations, ainsi que les directions de dossiers thématiques dans des revues avec comité de lecture)

Lafleur, C. (dir., avec Olivier Boulnois, Philippe Hoffmann, Jean-Marc Narbonne, et la collaboration de Joanne Carrier), *La Naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2023 (à paraître, 567 pages).

Lafleur, C. (dir.), « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), 170 pages (Parution août 2021) – **0.** Table des matières, p. 141-142 ; **1.** C. Lafleur, « Présentation. Claude Panaccio ou de la pertinence philosophique », p. 143-147 ; **2.** C. Lafleur, « Un défi préalable : l'intelligence des textes », p. 149-167 ; **3.** Martin Pickavé, « In Defense of Anachronism », p. 169-177 ; **4.** Claude Panaccio, « L'histoire

de la philosophie et le discours indirect », p. 179-184 ; **5.** Claude Panaccio, « Le nominalisme d'Ockham », p. 185-196 ; **6.** C. Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Ockham : Logique et universaux isagogiques. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logice Prohemium (Proême de l'Exposé sur les livres de l'art de la logique)* et *Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus (Exposé sur le Proême du livre de Porphyre Des prédicables)* », p. 197-223 ; **7.** Claude Panaccio, « Note sur le Commentaire d'Ockham au traité *Des prédicables* de Porphyre », p. 225-227 ; **8.** C. Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Ockham : mots, concepts et réalités. Édition orthographique et traduction française *Guillelmi de Ockham Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis (Exposé sur le Proême du livre De l'interprétation d'Aristote)* », p. 229-272 ; **9.** Claude Panaccio, « Note sur le Commentaire d'Ockham au traité *De l'interprétation* d'Aristote », p. 273-279 ; **10.** C. Lafleur, avec la collaboration de Joanne Carrier, « Ockham : la nature du concept. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Questiones in libros Phisicorum Aristotelis, 1-7 (Questions sur les livres Des physiques d'Aristote, 1-7)* », p. 281-305 ; **11.** Claude Panaccio, « Note sur le statut des concepts dans les Questions d'Ockham sur la *Physique* d'Aristote », p. 307-310.

Létourneau, René, avec la collaboration de C. Lafleur et Joanne Carrier, *La grammaire philosophique du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition et traduction des* Communia *parisiens et salmantins (mss Paris, BnF, lat. 16617, fol. 183rb-205vb et Salamanca, BU 1986, fol. 102vb-115rb)*, Paris, Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval (collection « Zêtêsis »), 2021 (1er trimestre), 667 pages (Versions papier et PDF).

Lafleur, C. et J. Carrier (dir.), avec la collaboration de Violeta Cervera Novo, « Interpréter Aristote, *De l'interprétation* », *Phares*, 20, 1 (2020), 108 pages – Études thématiques réunies et entièrement révisées par C. Lafleur et J. Carrier, avec « Présentation » (p. 9-19) par C. Lafleur : **1.** Emma Couturier, « Critique de la lecture unilatérale de C. W. A. Whitaker du traité *De l'Interprétation*, à partir d'une étude des relations entre le *logos apophantikos*, la contradiction et la syllogistique », p. 21-38 ; **2.** Florence Turcotte Plamondon, « Les prédicats à plusieurs places dans le traité *De l'interprétation* d'Aristote », p. 41-55 ; **3.** Rhea Lucrezia Ehrismann, « La négation interne dans le *De Interpretatione* d'Aristote – Une lecture approfondie du commentaire de C. W. A. Whitaker », p. 57-73 ; **4.** Viktor Touchette Lebel, « Forme logique et force argumentative du raisonnement anti-fataliste dans le chapitre 9 du traité *De l'interprétation* », p. 75-89 ; **5.** Violeta Cervera Novo, « L'exégèse médiévale du traité *De l'interprétation* : 'signification générale' et 'signification spéciale' dans les *Points communs de logique* (XIIIe siècle) », p. 92-114 (Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, *La « Vieille logique » des* Communia *version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition critique et traduction des* Communia logice. *Ms. Paris, BnF, lat. 16617, fol. 171ra-183rb (et Ms. Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra)*, Paris, Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval (collection « Zêtêsis »), 2019, 740 pages (Versions papier et PDF).

Lafleur, C. (dir.), *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des* Communia *de Salamanque (ms. Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb)*, Paris, Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval (collection « Zêtêsis »), 2018, 316 pages (Versions papier et PDF).

Lafleur, C. (dir.), avec la collaboration de J. Carrier, « Boèce et la *Consolation de Philosophie* », *Phares*, 17, 2 (2017), 160 pages – Études thématiques réunies et entièrement révisées par C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, avec « Présentation » (p. 9-34) par C. Lafleur : **1.** Luis Paz, « Étude sur les possibles éléments ménippés dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce », p. 37-57 ; **2.** Tomasz Mańczak, « Dieu dans la *Consolation de Philosophie* », p. 59-73 ; **3.** Camillia Buenestado Pilon, « Boèce et la thérapie d'une double chute : une ascèse vers le bonheur par assimilation au divin », p. 75-86 ; **4.** Jean-Philippe Curodeau, « La quête du bonheur dans le livre III de la *Consolation de Philosophie* de Boèce », p. 89-106 ; **5.** Olivier Duchesne-Pelletier, « Libre arbitre et raison dans la *Consolation de Philosophie* de Boèce », p. 109-124 ; **6.** Julien Jolicoeur-Dugré, « La compatibilité de la prescience divine avec la liberté humaine : la solution du livre V de la *Consolation de Philosophie* de Boèce », p. 127-144 ; **7.** Viktor Touchette Lebel, « L'apport aristotélicien de Boèce-le-personnage dans la *Consolation de philosophie* », p. 147-160 (Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Lafleur, C. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris : Vrin/Québec : Presses de l'Université Laval (collection « *Zêtêsis* »), 2016, 370 pages (Versions papier et PDF).

Lafleur, C., V. Buffon et F. Lortie (dir.), *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales, II*, dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 5-236 (Études thématiques ; Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Lafleur, C., V. Buffon et F. Lortie (dir.), *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance antiques et médiévales, I, Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 9-175 (Études thématiques ; Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Lafleur, C. (dir.), *L'enseignement philosophique au XIII^e^ siècle, Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (2004), p. 405-516 (Études thématiques ; Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Lafleur, C., *Pétrarque et l'amitié. Doctrine et pratique de l'amitié chez Pétrarque, à partir de ses textes latins. Suivi d'un dossier de traductions inédites par C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier pour la révision, l'annotation et les index*, Paris : Vrin/Québec : Presses de l'Université Laval (collection « *Zêtêsis* » : Série « Textes et essais », 4), 2001, xx-225 pages (Versions papier et PDF).

Lafleur, C. (dir.), « Le discours intérieur », *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2001), p. 207-276 (Études thématiques ; Versions papier, ainsi que PDF et HTML en ligne).

Piché, D., avec la collaboration de C. Lafleur, *La Condamnation parisienne de 1277*. Nouvelle édition du texte latin, traduction, introduction et commentaire, Paris, Vrin (collection « Sic et Non »), 1999, 351 pages.

Lafleur, C. et J. Carrier (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, Turnhout, Brepols (collection « *Studia Artistarum*. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 5), 1997, xviii-721 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e^ siècle. Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fol. 134ra-158va*, Québec, Université

Laval (Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, I), 1992, 356 pages. – À paraître, sous sa forme définitive, avec le titre Anonymi magistri artium, *Compendium examinatorium Parisiense*, edidit C. Lafleur, J. Carrier adjuvante, chez Brepols (Turnhout, Belgique), dans la « Continuatio mediaevalis » du *Corpus Christianorum*.

Lafleur, C., *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Paris : Vrin/Montréal : Institut d'études médiévales (collection « Publications de l'Institut d'études médiévales », XXIII), 1988, XX-428 pages.

Chapitres de livres, actes de colloques, encyclopédies

Lafleur, C. et Jean-Marc Narbonne, « Introduction. Aperçu des contributions sur la naissance de la théologie comme science, volets grec (ancien et byzantin), latin (antique et médiéval), arabe, italien et français », dans *La Naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2023 (à paraître, 21 pages).

Lafleur, C., « Thomas d'Aquin disciple critique de l'aristotélisme et du néoplatonisme pour la théologie comme science », dans *La Naissance de la théologie comme science*, Paris, Les Belles Lettres, 2023 (à paraître, 24 pages).

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Présentation. Une "nouvelle" collection de questions et sa logique », dans Eidem, *La « Vieille Logique » des Communia version parisienne*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 11-151.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Sommaire des questions des *Communia logice* sur la "Vieille Logique" », dans Eidem, *La « Vieille Logique » des* Communia *version parisienne*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 153-182.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Les *Questions sur les "Prédicaments" d'Aristote* de Pierre d'Auvergne, version bâloise. Édition sélective », dans Eidem, *La « Vieille Logique » des* Communia *version parisienne*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2019, p. 661-680.

Lafleur, C., « Philosophie morale et philosophie naturelle. L'émergence universitaire de deux domaines disciplinaires aristotéliciens », dans Id. (dir.), *Les philosophies morale et naturelle*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 9-43.

Lafleur, C. et J. Carrier, avec la collaboration de V. Buffon et V. Cervera Novo, « Le *De felicitate* du *Circa moralem philosophiam* des *Communia* du Pseudo-Robert Grosseteste. Édition critique et traduction française », dans Lafleur, C. (dir.), *Les philosophies morale et naturelle*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 67-101.

Lafleur, C. et J. Carrier, avec la collaboration de V. Cervera Novo et V. Buffon, « Le *De virtute* du *Circa moralem philosophiam* des *Communia* du Pseudo-Robert Grosseteste. Édition critique et traduction française », dans Lafleur, C. (dir.), *Les philosophies morale et naturelle*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2018, p. 121-160.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « (Ré)identification de la similitude substantielle chez Boèce », dans *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, J. B. Brenet et L. Cesalli (dir.), Paris, Vrin (collection « Varia »), 2018, p. 197-202.

Lafleur, C. et J. Carrier, « La triade farabienne du *logos*, son parallèle grec et son écho latin chez Arnoul de Provence », dans *The Language of Thought in Late Medieval Philosophy.*

Essays in Honor of Claude Panaccio, M. Roques et J. Pelletier (dir.), Cham (Suisse), Springer (collection « Historical-Analytical Studies on Nature, Mind and Action », 5), 2017, p. 274-285.

Lafleur, C., « § 11. Die Artistenfakultät in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts » (= « La Faculté des arts dans la première moitié du XIII^e siècle »), dans A. Brungs, V. Mudroch et P. Schulthess (dir.), *Grundriss der Geschichte der Philosophie, Die Philosophie des Mittelalters*, 4 (13. Jahrhundert), Bâle, Schwabe, 2017, Erster Halbband, p. 301-310 (Sekundär Literatur, p. 627-630).

Lafleur, C., « Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos » (= « Le contenu de l'enseignement philosophique à Paris selon les guides de l'étudiant et les textes didascaliques »), dans V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdziewicz (dir.), *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL (Universidad Nacional del Litoral) (collection « Ciencia y Tecnología »), 2017, p. 15-47.

Lafleur, C., éd., V. Buffon, trad., « Arnulfo de Provenza, *División de las ciencias*, introducción » (= « Arnoul de Provence, *Division des sciences*, introduction »), dans V. Buffon, V. Cervera Novo, G. Fernández Walker, S. Bohdziewicz (dir.), *Philosophia artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL (Universidad Nacional del Litoral) (collection « Ciencia y Tecnología »), Santa Fe, Ediciones UNL (Universidad Nacional del Litoral) (collection « Ciencia y Tecnología »), 2017, p. 48-61.

Lafleur, C., « Présentation. Le Sujet. Rétrospectives, perspectives et prospectives », dans Id. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 9-30.

Lafleur, C., « Liste raisonnée des abréviations, sigles et expressions techniques contenus dans les études sur le sujet unique boécien », dans Id. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 31-54.

Lafleur, C., « Alain de Libera. Un sujet unique (Discours sur l'homme et l'œuvre) », dans Id. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 55-59.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Identification et neutralité du sujet unique boécien », dans Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 109-161.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Sujet unique, similitude et différend Platon-Aristote chez Boèce. Conséquences d'un second regard sur l'*In 'Isagogen' Porphyrii Commentorum Editio secunda*, § 85-88 », dans Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 163-207.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Universel et sujet unique dans la *Consolatio Philosophiae* de Boèce. Un complément à l'étude du *Second commentaire isagogique* boécien », dans Lafleur (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 209-274.

Lafleur, C., « Survoler les sources et les disciplines philosophiques du Moyen Âge », dans Id. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 323-331.

Lafleur, C., « Les mondes philosophiques médiévaux et leurs interactions », dans Id. (dir.), *Le Sujet « archéologique » et boécien*, Paris : Vrin/Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 333-338.

Lafleur, C. et J. Carrier, « Pierre de Limoges. 'Abréviateur', 'amalgameur' et adaptateur de textes didascaliques », dans C. Angotti, M. Brînzei, M. Teeuwen (dir.), *Portraits de maîtres offerts à Olga Weijers*, Porto, Brepols (collection « FIDEM. Textes et études du Moyen Âge », 65), 2012, p. 393-403.

Lafleur, C. et J. Carrier, « Boèce, *Deuxième commentaire sur l''Isagoge' de Porphyre* », dans *Le nominalisme. Ontologie, langage et connaissance*. Textes réunis par C. Panaccio, Paris, Vrin (collection « Textes clés »), 2012, p. 41-49.

Lafleur, C., « Deus e o ideal teológico-metafísico da primeira filosofia universitária parisiense : o caso da *Divisio scientiarum* (*c.* 1250) do mestre Arnoul de Provence », dans *Os filósofos e a questão de Deus*, L. Langlois et Y. C. Zarka (orgs.), São Paulo, Edições Loyola, 2009, p. 79-95.

Lafleur, C., « Dieu et l'idéal théologico-métaphysique de la première philosophie universitaire parisienne : le cas de la *Divisio scientiarum* (vers 1250) de maître Arnoul de Provence », dans *Les philosophes et la question de Dieu*, L. Langlois et Y. C. Zarka (dir.), Paris, PUF, 2006, p. 73-86.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « Le statut de la philosophie dans le décret parisien de 1277 selon un commentateur anonyme du XV^e^ siècle : étude historico-doctrinale, édition sélective et synopsis générale des sources du Commentaire *Quod Deus* », dans J. A. Aertsen, A. Speer et K. Emery (éds.), *Nach der Verurteilung von 1277*, *Miscellanea Mediaevalia (Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln)*, 28 (2001), Berlin-New York, De Gruyter, p. 931-1003.

Lafleur, C. et J. Carrier, « Une figure métissée du platonisme médiéval : Jean le Page et le Prologue de son Commentaire (vers 1231-1240) sur l'*Isagoge* de Porphyre », dans B. Melkevik et J. M. Narbonne (dir.), *Une philosophie dans l'histoire. Hommages à Raymond Klibansky*, Paris : Vrin/Québec : Presses de l'Université Laval (collection « *Zêtêsis* » : Série « Textes et essais », 3), 2000, p. 105-160.

Lafleur, C., « Abstraction, séparation et objet de la métaphysique », dans L. Langlois et J. M. Narbonne (éds), *Actes du XXVII^e^ Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française (A.S.P.L.F.). La métaphysique, son histoire, sa critique, ses enjeux*, Paris : Vrin, Québec : Presses de l'Université Laval (collection « *Zêtêsis* » : Série « Textes et essais », 2), 2000, p. 216-223.

Lafleur, C., « L'apologie de la philosophie à la Faculté des arts de Paris dans les décennies précédant les condamnations d'Étienne Tempier : la contribution didascalique des artiens », dans J. Aertsen et A. Speer (éds.), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, *Miscellanea Mediaevalia (Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln)* 26 (1998), Berlin-New York, De Gruyter, p. 383-392.

Lafleur, C., « Introduction et plan détaillé du '*Guide de l'étudiant*' », dans Lafleur et Carrier (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. XI-XVII.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Le recueil de questions *Primo queritur utrum philosophia* », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 381-419.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Le prologue *Triplex est principium* du commentaire d'Adénulfe d'Anagni sur les *Topiques* d'Aristote », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 421-446.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « L'Introduction à la philosophie de maître Nicolas de Paris », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 447-465.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « L'Introduction à la philosophie de maître Olivier le Breton », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 467-487.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Une trace de l'exégèse 'artienne' de l'*Institution arithmétique* de Boèce : le début des *Questiones mathematice* (ms. Paris, BnF, lat. 16390) », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 489-520.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « La réglementation 'curriculaire' ("*de forma*") dans les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle : une mise en contexte », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 521-548.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « *Post-scriptum* aux '*de forma*' didascaliques », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 549-559.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Description commentée du ms. Ripoll 109 », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 561-587.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Les *Accessus philosophorum*, le recueil *Primo queritur utrum philosophia* et l'origine parisienne du 'Guide de l'étudiant' du ms. Ripoll 109 », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 589-624.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Conclusion », dans *Eidem* (dir.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 625-642.

Lafleur, C., « Les textes 'didascaliques' ('introductions à la philosophie' et 'guides de l'étudiant') de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle : *notabilia* et *status quaestionis* », dans *L'enseignement des disciplines à la Faculté des arts (Paris et Oxford, XIII^e-XV^e siècles)*, Actes du colloque international édités par O. Weijers et L. Holtz, Turnhout, Brepols (collection « *Studia Artistarum*. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », IV), 1997, p. 345-372.

Lafleur, C., « Les 'guides de l'étudiant' de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle », dans *Philosophy and Learning. Universities in the Middle Ages*, M. J. F. M. Hoenen, J. H. J. Schneider et G. Wieland (dir.), Leiden-New York-Köln, Brill (collection « Education and Society in the Middle Ages and Renaissance », VI), 1995, p. 137-199.

Lafleur, C., « Logic in the *Barcelona Compendium* (With special reference to Aristotle's *Topics* and *Sophistici Elenchi*) », dans *Argumentationstheorie. Scholastische Forschungen zu den logischen und semantischen Regeln korrekten Folgerns*, Kl. Jacobi (dir.), Leiden-New York-Köln, Brill (collection « Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters », XXXVIII), 1993, p. 81-98.

Lafleur, C., « *Scientia* et *ars* dans les introductions à la philosophie des maîtres ès arts de l'Université de Paris au xiii^e^ siècle », dans I. Craemer-Ruegenberg et A. Speer (éds.), *Scientia und ars im Hoch und Spätmittelalter, Miscellanea Mediaevalia (Veröffentlichungen des Thomas-Instituts der Universität zu Köln)*, 22 (1994), Berlin-New York, De Gruyter, p. 45-65.

Articles dans des revues avec comités de lecture

Lafleur, C., « Présentation. Claude Panaccio ou de la pertinence philosophique », dans « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), p. 143-147 (Parution août 2021).

Lafleur, C., « Un défi préalable : l'intelligence des textes », dans « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), p. 149-167 (Parution août 2021).

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : Logique et universaux isagogiques. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logice Prohemium (Proême de l'Exposé sur les livres de l'art de la logique)* et *Expositio in Prohemium libri Porphirii De predicabilibus (Exposé sur le Proême du livre de Porphyre Des prédicables)* », dans « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), p. 197-223 (Parution août 2021).

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : mots, concepts et réalités. Édition orthographique et traduction française *Guillelmi de Ockham Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis (Exposé sur le Proême du livre De l'interprétation d'Aristote)* », dans « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), p. 229-272 (Parution août 2021).

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : la nature du concept. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Questiones in libros Phisicorum Aristotelis, 1-7 (Questions sur les livres Des physiques d'Aristote, 1-7)* », dans « Panaccio, Ockham et la philosophie », *Laval théologique et philosophique*, 76, 2 (juin 2020), p. 281-305 (Parution août 2021).

Lafleur, C., « Présentation. Interpréter Aristote, *De l'interprétation*. Contexte et survol d'une variété d'approches », *Phares*, 20, 1 (2020), p. 9-19.

Lafleur, C. et J. Carrier, « Nature pure, similitude substantielle, sujet identique et sujet unique anti-régressifs chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* », dans *Philosophiques*, 45, 1 (2018), p. 181-200.

Lafleur, C., « La tercera significación de los términos universales en la *Logica ingredientibus : Super Porphyrium* de Abelardo » (= « La troisième signification des termes universels dans la *Logica ingredientibus : Super Porphyrium* d'Abélard »), dans *Patristica et Mediaevalia*, 39 (2018), p. 3-19.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Logique et (triple) *logos* dans la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence. La lettre, le sens et le contexte d'une citation de l'al-Fārābī latin », dans *Laval théologique et philosophique*, 73, 3 (2017), p. 415-436.

Lafleur, C., « Présentation. Quelques aspects remarquables de la *Consolatio Philosophiae* de Boèce », dans *Phares*, 17, 2 (2017), p. 9-34.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « The *Questiones ante litteram de uniuersalibus* of the Commentary on the *Isagoge* Attributed (?) to John Pagus : Science and Universal in the Prologue of the Commentary », dans *Mediaeval Studies*, 79 (2017), p. 1-65.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « The *Questiones circa litteram de uniuersalibus* and *Expositio littere secunde partis prohemii* of the Commentary on the *Isagoge* Attributed (?) to John Pagus (II. Principles of the Edition and Edition) », dans *Mediaeval Studies*, 77 (2015), p. 1-43.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « The *Questiones circa litteram de uniuersalibus* and *Expositio littere secunde partis prohemii* of the Commentary on the *Isagoge* Attributed (?) to John Pagus (I. Introduction and Doctrinal Study) : The Ontological Status of Universals », dans *Mediaeval Studies*, 76 (2014), p. 149-168.

Lafleur, C., avec la collaboration de V. Buffon et de F. Lortie, « Liminaire. L'abstraction : entre intuition et signification, d'après un questionnaire séminal », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 5-8.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur l''Isagoge' de Porphyre* », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 35-89.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica 'Ingredientibus' : Super Porphyrium* d'Abélard », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 91-128.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus' : Super Porphyrium* », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 129-210.

Lafleur, C., V. Buffon et F. Lortie, « Liminaire. Regards chronologiques sur un thème de gnoséologie et d'épistémologie à travers l'Antiquité et le Moyen Âge », dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 9-12.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Abstraction et séparation : de Thomas d'Aquin aux néo-scolastiques, avec retour à Aristote et aux artiens », dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 105-126.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Double abstraction et séparation dans les *Communia logice* (mitan du XIII^e siècle) : complément aux parallèles artiens de la doctrine thomasienne », dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 127-175.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « Porphyre et les universaux dans l'horizon de la métaphysique émanatiste du *Compendium examinatoire* du manuscrit Ripoll 109 », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 18 (2007), p. 271-313.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89, 2 (2005), p. 261-294.

Lafleur, C., « Liminaire. Étapes et modes d'un enseignement philosophique au XIII^e siècle : introduire, commenter, examiner », dans *Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (2004), p. 405-407.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « L'enseignement de la philosophie à la Faculté des arts de Paris en la première moitié du XIII^e siècle dans le miroir des textes didascaliques », dans *Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (2004), p. 409-448.

Lafleur, C. et D. Piché, avec la collaboration de J. Carrier, « Porphyre et les universaux dans les *Communia logicae* du ms. Paris, BnF, lat. 16617 », dans *Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (2004), p. 477-516.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Théologie, métaphysique et cognoscibilité de Dieu chez Arnoul de Provence (*Divisio scientiarum*) et Thomas d'Aquin (*Super Boetium "De Trinitate"*) », dans *Memini*, 7 (2003), p. 129-157.

Lafleur, C., « Questions de style et de méthode. Claude Panaccio et l'histoire d'un thème philosophico-théologique de l'Antiquité à la fin du Moyen Âge », *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2001), p. 213-223.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorétique : quelques éléments de l'arrière-fond farabien et artien de Thomas d'Aquin, *Super Boetium 'De Trinitate'*, question 5, article 3 », dans *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 67, 2 (2000), p. 249-269.

Lafleur, C., « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e siècle : le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant' », dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 2 (1998), p. 387-410.

Lafleur, C. et J. Carrier, « La '*Philosophia*' d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Deuxième partie) », dans *AHDLMA* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*), 62 (1995), Paris, Vrin, p. 359-442.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « La '*Philosophia*' d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Première partie) », dans *AHDLMA* (*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*), 61 (1994), Paris, Vrin, p. 149-226.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Un instrument de révision destiné aux candidats à la licence de la Faculté des arts de Paris, le '*De communibus artium liberalium*' (vers 1250 ?) », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 5, 3 (1994), Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, p. 129-203.

Lafleur, C., « L'introduction à la philosophie '*Vt testatur Aristotiles*' (vers 1265-1270) », dans *Laval théologique et philosophique*, 48, 1 (1992), p. 81-107.

Lafleur, C., « Logique et théorie de l'argumentation dans le "Guide de l'étudiant" (*c.* 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », *Dialogue*, 29 (1990), p. 335-355.

Cahiers de recherche

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : Logique et universaux isagogiques. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Expositionis in libros artis logice Prohemium (Proême de l'Exposé sur les livres de l'art de la lo-*

gique) et *Expositio in Prohemium libri Porphirii De Predicabilibus (Exposé sur le Proême du livre de Porphyre Des Prédicables)* », Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XXIII), 2019, 30 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : mots, concepts et réalités. Édition orthographique et traduction française *Guillelmi de Ockham Expositio in Prohemium libri Peryermenias Aristotelis (Exposé sur le Proême du livre De l'interprétation d'Aristote)* », Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XXIV), 2019, 48 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, « Ockham : la nature du concept. Édition orthographique et traduction française de *Guillelmi de Ockham Questiones in libros Phisicorum Aristotelis, 1-7 (Questions sur les livres Des physiques d'Aristote, 1-7)* », Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XXV), 2019, 27 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Autour d'Arnoul de Provence Maître ès arts de Paris. Anonyme : « Accès aux philosophes des sept arts libéraux » (« Accessus philosophorum .VII. artium liberalium ») vers 1230 ; Anonyme : « La discipline philosophique » (« Philosophica disciplina ») vers 1245 ; Arnoul de Provence : « Division des sciences » (« Divisio scientiarum ») vers 1250 ; Anonyme : « Abrégé autour du quadrivium » (« Compendium circa quadrivium ») vers 1240*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XI), 2004, 83 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Nicolas de Paris, L'« Introduction à la philosophie 'Un est le Créateur' » (« Philosophia 'Unus est Creator' ») vers 1240*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XIV), 2004, 15 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Autour d'Hervé le Breton Maître ès arts de Paris. Texte A : Anonyme, « Aristote dit » (« Dicit Aristotiles ») vers 1250 ; Texte B : Hervé le Breton, « Comme le dit Aristote » (« Sicut dicit Aristotiles ») après 1260 ; Texte C : Anonyme, « Comme le récite Avicenne » (« Sicut recitat Avicenna ») après 1225 ; Texte D : Anonyme, « Trop heureuse » (« Felix nimium ») vers 1265*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XV), 2004, 23 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Olivier le Breton, L'« Introduction à la philosophie 'O le glorieux Principe des réalités' » (« Philosophia 'O gloriosum rerum Principium' ») après 1250*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XVI), 2004, 13 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Anonyme : « Points communs des arts libéraux » (« De communibus artium liberalium ») vers 1250*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XVIII), 2004, 41 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Anonyme : L'« Introduction à la philosophie 'Comme l'atteste Aristote' » (« Philosophia 'Ut testatur Aristotiles' ») vers 1265*, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XIX), 2004, 5 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Thomas d'Aquin, Sur Boèce De la Trinité*, questions I-IV, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, IV.1), 2018, 108 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Thomas d'Aquin, Sur Boèce De la Trinité*, question V, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, IV), 2002, 209 pages.

Lafleur, C., avec la collaboration de J. Carrier, Traduction : *Thomas d'Aquin, Sur Boèce De la Trinité*, question VI, Québec, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, XII), 2003, 33 pages.

Comptes rendus

Lafleur, C. et V. Buffon : C. Sirat et M. Geoffroy, « L'original arabe du Grand Commentaire d'Averroès », dans *Dialogue*, 45, 4 (Automne 2006), p. 767-771.

Lafleur, C., « Présentation synoptique du livre de Claude Panaccio : *Le discours intérieur. De Platon à Guillaume d'Ockham* », dans *Laval théologique et philosophique*, 57, 2 (2001), p. 209-211.

Lafleur, C. : A. de Libera, *La philosophie médiévale* (Collection « Premier cycle »), Paris, Presses universitaires de France, 1993, xvi-527 pages, *Dialogue* 35, 3 (1996), p. 611-614.

Lafleur, C. : A. de Libera, *La philosophie médiévale*, Que sais-je ? numéro 1044, Paris, Presses universitaires de France, 1989, 128 pages, *Laval théologique et philosophique* 48, 2 (juin 1992), p. 284-289.

Lafleur, C. : *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. I (Logic and the Philosophy of Language), edited by N. Kretzmann and E. Stump, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, 531 pages, *Dialogue*, 31, 3 (1992), p. 526-529.

Histoire des corpus et des manuscrits. Transmission des textes philosophiques et de leurs notions fondamentales, de l'Antiquité au Moyen Âge

Études et analyses de manuscrits

ROLAND HISSETTE*

Les deux mss *Vat. Urb. lat. 220* et *221* et leurs vicissitudes

Comme l'indiquent leurs cotes à la *Biblioteca Apostolica Vaticana*, les deux manuscrits *Vat. Urb. lat. 220* et *221* proviennent de l'ancienne bibliothèque du comte, puis duc d'Urbino, Federico da Montefeltro ; l'un et l'autre, ils sont d'ailleurs marqués de son monogramme et de ses armoiries, dans la décoration du bas du premier folio (= 2r)[1]. Mais quand et comment sont-ils arrivés dans cette prestigieuse bibliothèque ? C'est essentiellement ce dont il sera question dans ces pages. Au préalable, il sera opportun de les présenter en évoquant l'historique de leur constitution, leur genèse.

Genèse

Une première donnée doit être reconnue : les deux manuscrits *Vat. Urb. lat. 220* et *221* sont complémentaires ; ensemble ils conservent le *corpus* à peu près complet de tous les commentaires aristotéliciens d'Averroès traduits en latin au Moyen Âge[2]. Ce *corpus* n'a cependant pas été constitué en une seule fois : il est le résultat de transcriptions élaborées en trois grandes étapes.

---

* Alors que ce volume était en préparation, nous avons appris le décès de notre collègue et ami Roland Hissette. Nous voudrions offrir l'édition de son texte, l'un des derniers, voire le dernier qu'il aura rédigé, à sa mémoire et adresser ainsi nos profondes sympathies à tous ses proches.

1 Cf. respectivement https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 2r et https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 3 (= fol. 2r). À propos des renvois faits dans ces pages aux documents accessibles en ligne, je signale qu'ils ont été soumis à un ultime contrôle en décembre 2020.

2 Trois groupes de fragments manquent seulement dans ce *corpus* : 1. pour le commentaire moyen de la *Rhétorique*, treize courtes sections d'une traduction partielle due à Hermann l'Allemand ; cf. D. N. Hasse, *Latin Averroes Translations of the First Half of the Thirteenth Century*, Hildesheim-Zürich-New York, Olms, 2010, p. 13 ; 2. pour le commentaire moyen du *De animalibus*, des fragments dus peut-être à plusieurs traducteurs (dont Michel Scot ?), et, pour le début du commentaire, à Pierre Callego ; cf. Hasse, *Ibid.*, p. 8, 13-14, 16-30 ; noter que la dénomination de *commentaire moyen* est probablement plus adéquate que celle de *compendium* à laquelle j'ai eu recours tout récemment encore ; cf. R. Hissette - M. Perani, « Des annotations en hébreu à la fin du manuscrit Vatican *Urb. Lat.* 221 », dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 26 (Studi e Testi, 529), Città del Vaticano, 2020, p. 237 et n. 1 ; 3. enfin des fragments supposés provenir du *compendium* du *De caelo* ; qu'ils proviennent effectivement de ce *compendium* est toutefois contesté ; cf. H. Hugonnard-Roche,

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 35-51
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133164

La première grande étape eut pour objet la copie de cinq sections : les trois sections de la *Physique*, du *De anima* et de la *Métaphysique* (le texte d'Aristote est découpé en fragments, qui sont à leur tour accompagnés du grand commentaire d'Averroès), puis les deux sections des *Prédicaments* et du *Peri Hermeneias* (seul est rapporté de part et d'autre le commentaire moyen d'Averroès). Exception faite pour le premier folio (= 2 !) dont la transcription a été refaite, l'écriture de tout l'ensemble est une *gothica textualis* qui pourrait dater de la seconde moitié du XIV^e^ siècle[3] ; elle est due à un seul copiste, un certain Thierry d'Erfurt (*Theodoricus de Erfordia*), du moins d'après la souscription lue à la fin de la section du *De anima* (fol. 269va) : « Explicit liber de anima aristotilis commentatus ab auerroista [= Averroès[4]] quod[5] est completus per manus theodorici theotonici de erfordia »[6]. Actuellement les deux sections du *Peri Hermeneias* et des *Prédicaments* sont séparées des trois autres de même écriture, puisqu'on les trouve, non à leur suite, à la fin du ms. *220*, mais à la fin du ms. *221*. Il fut cependant un temps où les cinq sections supposées transcrites par Thierry d'Erfurt étaient peut-être réunies, comme le suggère le contre-frontispice du ms. *221* où les cinq titres correspondants sont présentés l'un immédiatement à la suite de l'autre[7].

Dans cet ensemble (comptant pas moins de 54 cahiers[8]), quatre espaces étaient restés non écrits : à la fin des sections de la *Physique*, du *De anima*, de la *Métaphysique*

« L'Épitomé du *De caelo* d'Aristote par Averroès. Questions de méthode et de doctrine », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 59 (1984), p. 9 et n. 10-11.

3 C'était l'avis que Luigi MICHELINI-TOCCI a eu l'obligeance de me communiquer ; pour lui, les textes transcrits dans cette écriture typique « sono stati copiati nel s. XIV med.-ex. » (lettre du 30 janvier 1987).

4 Cf. M. BOUYGES, « Attention à 'Averroista' », dans *Revue du Moyen Âge latin*, 4 (1948), p. 173-176 ; R. A. GAUTHIER, « Préface », dans SANCTI THOMAE DE AQUINO *Sentencia libri De anima* (Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, XLV, 1), Roma - Paris, Commissio Leonina - Vrin, 1984, p. 221*a.

5 Il conviendrait de trouver ici « qui » au lieu de « quod » ; pour cette citation comme pour toutes celles qui étayent ces pages, je m'en tiens toutefois à ce que donnent à lire les documents dont elles proviennent ; des leçons telles que ce « quod », ou « scripssit », « hordinarie », « gimnasio », « methaphisica », etc., seront donc maintenues.

6 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 269v. Je retiens dans ces pages l'hypothèse que la souscription est originale, donc que la *gothica textualis* en cause est bien de la main de Thierry d'Erfurt. Convient-il de reconnaître en ce copiste le maître ès arts du même nom (appelé aussi « Theodoricus de Magdeburg » ?), qui deviendra recteur à Erfurt au XIV^e^ siècle ? À son sujet, cf. Ch.H. LOHR, notices « Theodoricus de Erfordia » et « Theodoricus de Magdeburg », dans *Latin Aristotle Commentaries*, I. 2 : *Medieval Authors, M-Z*, adiuv. C. COLOMBA (Unione Accad. Naz. Corpus Philosophorum Medii Aevi. Subsidia, 18), Firenze, SISMEL - Edizioni del Galluzo, 2010, p. 170-171 ; V. ZAPF, notice « Theoderich von Erfurt (Theodericus de Erfordia, T. von Magdeburg [?]) », dans W. ACHNITZ (ed.), *Deutsches Literatur-Lexikon. Das Mittelalter*, Bd. 2 : *Das geistliche Schrifttum des Spätmittelalters*, mit einem einführenden Essay von R. D. SCHIEWER u. W. WILLIAMS-KRAPP, Berlin-Boston, Walter de Gruyter, 2011, col. 251-253 ; voir aussi J. SARNOWSKY, « Ein Albert von Sachsen zugeschriebener Physikkommentar aus der Mitte des 14. Jahrhunderts », dans *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 27 (2002), p. 449-474 (sur Thierry d'Erfurt voir spécialement p. 452-453 et 467-470).

7 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 2 (= fol. 1v).

8 Cf. HISSETTE, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans *Urbinates latins 220* et *221* et Nicoletto Vernia », dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 3 (Studi e Testi, 333), Città del Vaticano, 1989, p. 286.

et du *Peri Hermeneias*. Au fil du temps, hormis l'espace excédentaire de la copie du *De anima* (encore toujours non écrit !), les trois autres espaces ont recueilli des textes ou annotations.

1. À la fin de la section de la *Physique*, un premier copiste a transcrit : a) l'*Epistola de intellectu* d'al-Kindī (fol. 198ra-rb)[9] ; b) l'*Epitome* du *De longitudine* d'Averroès (fol. 198rb-vb)[10]. Datée du 16 juin 1440, la souscription mentionne un certain Antonellus, sans doute d'Osimo : « Antonellus de aux° scripssit. Explicit et. 1440 die 16 junij »[11]. La main de ce copiste se reconnaît également dans un certain nombre de retouches et d'annotations rencontrées dans les textes transcrits par Thierry d'Erfurt ; on lui doit en particulier la copie du prologue ouvrant le livre VIII du grand commentaire de la *Physique* (marge du fol. 154r)[12].

2. À la fin de la section de la *Métaphysique*, un autre copiste a transcrit les paragraphes 76-79 du grand commentaire d'Averroès au livre VIII de la *Physique* (fol. 414va-416vb)[13] ; en marge du texte courant du fol. 195ra, il avait placé un signe et une note de renvoi aux passages suppléés[14] ; c'est à lui aussi qu'en marge du fol. 38v on doit la transcription du prologue au livre III du même grand commentaire de la *Physique*[15]. Il a considérablement corrigé et annoté l'ensemble des textes de nos cinq sections et fréquemment il a paraphé ses interventions de figures géométriques caractéristiques[16]. J'ai retrouvé son écriture et sa manière typique d'annoter les textes

---

9 Il s'agit de la version attribuée à Jean de Séville ; une autre est attribuée à Gérard de Crémone ; cf. Hissette, *Ibid.*, p. 257-258, n. 3 ; voir aussi M.-Th. d'Alverny, « La tradition manuscrite des *Quaestiones Nicolai peripatetici* », dans Ch. Burnett (ed.), *La transmission des textes philosophiques et scientifiques au Moyen Âge*, Aldershot, Variorum, 1994, p. 217, *sub* (*g*) ; J. Hamesse - Sl. Szyller (eds), *Repertorium initiorum manuscriptorum latinorum medii aevi*, vol. IV : *Supplementum. Indices* (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 42, 4), Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier, 2010, p. 55b.

10 La version en est attribuée à Michel Scot et est appelée *vulgata*, parce que plus répandue qu'une autre appelée *versio Parisina* et qui est propre au ms. *Paris BnF lat. 16222* ; cf. Averrois Cordubensis *Compendia Librorum Aristotelis qui parva naturalia vocantur*, recensuit A. L. Shields adiuvante H. Blumberg (Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem, Versionum Latinarum, VII), Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1949, p. XIII-XXVII et 129-149 ; sur l'attribution à Michel Scot de la *versio vulgata*, cf. *Ibid.*, p. XIII et n. 9 ; voir aussi Hasse, *Latin Averroes Translations*, p. 5-38 (*passim*) ; sur l'unicité du ms. contenant la version dite *Parisina*, voir également J. Hamesse - S. Szyller (eds), *Repertorium initiorum manuscriptorum latinorum medii aevi*, vol. II (Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales. Textes et Études du Moyen Âge, 42, 2), Louvain-la-Neuve, Collège Cardinal Mercier, 2008, p. 585, n° 19885.

11 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 198v. Je retiens dans ces pages l'hypothèse que cette souscription est originale, donc que la copie est bien de la main dudit Antonellus. Sur l'identification : *aux°* = *Auximo* = *Osimo*, cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 269-270 (et n. 56) et p. 272.

12 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 154r.

13 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 414v-416v.

14 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 195r.

15 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 38v.

16 Elles ressemblent souvent à un losange (cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, par ex. 38v, 41v, 81v, 195r-v, 275r, 404r, et 414v) et plus souvent à un triangle (cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, par ex. 3r, 6v, 8r, 19r, 41v, 67r, 253v).

entre autres dans un incunable de Venise (*S. Marc 11-12*, fol. E 4va), où il a de surcroît laissé sa signature[17]. De la sorte, l'identification de sa main intensément à l'œuvre dans notre *corpus* s'est imposée : ce ne peut être que la main du maître averroïste padouan Nicoletto Vernia (*c.* 1420-1499)[18] ; il a dû être possesseur des deux mss qu'il a si soigneusement et si abondamment annotés et corrigés, même si la chose n'est confirmée par aucun *ex libris* ni *ex dono*, ni non plus par son blason, orné de trois pommes de pin[19].

---

17 Une reproduction de la note autographe, accompagnée de sa transcription est accessible en ligne ; cf. https://archiviopossessori.it/archivio/14-vernia-nicoletto ; il convient toutefois de rectifier la transcription comme suit : « 21. Iulij 1483. Compleui hoc opus. Item librum de sensu et sensato. Item librum de memoria et reminiscentia et librum peryerminias Aristotelis stargirite. Ego nicoletus vernias theatinus ordinarie legens in studio patauino » ; cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 277-278, n. 85 ; voir aussi B. Marx, « Handschriften Paduaner Universitätsdozenten und Studenten aus San Bartolomeo di Vicenza », dans *Quaderni per la storia dell'Università di Padova*, 9-10 (1976/77), p. 144. Noter qu'on trouve également la même écriture et une signature analogue sur une page conservée à l'*Archivio di Stato* de Padoue, *Archivio notarile*, t. 1573, fol. 80r : « Nicoletus Vernias theatinus publice et hordinarie legens philosophiam naturalem in gimnasio patauino » ; pour une photographie de cette page, cf. R. Hissette, « À propos des manuscrits vaticans *Urb. lat.* 220 et 221, Nicoletto Vernia aurait-il écrit 'non erant mei' ? », dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 24 (Studi e Testi, 529), Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., 2018, p. 327, planche III.

18 À propos de la personne et de la carrière de Nicoletto Vernia, originaire de Chieti (= *Theatinus* ; cf. n. 17), professeur ordinaire à Padoue, puis citoyen de Vicenza, cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 276-278 et n. 80-87 ; voir aussi : St Caroti, « Note sulla biblioteca di Nicoletto Vernia », dans V. Fera e A. Guida (eds), Vetustatis Indagator. *Scritti offerti a Filippo Di Benedetto* (Percorsi dei classici, 1), Messina-Firenze, Università degli Studi di Messina, Centro interdipartimentale di studi umanistici-Biblioteca Medicea Laurenziana, 1999, p. 183-206 ; St Villani, « Un testamento inedito di Nicoletto Vernia e le vicende dei suoi libri », dans *Quaderni per la storia dell' Università di Padova*, 34 (2001), p. 337-350 ; E. De Bellis, *Nicoletto Vernia. Studi sull' aristotelismo del XV secolo* (Istituto nazionale di studi sul Rinascimento – Quaderni di « Rinascimento », 59), Firenze, Olschki, 2012, *passim* ; G. F. Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia e il vescovo Pietro Barozzi : alcuni ritocchi al quadro d'insieme (1487-1499) », dans A. Nante, C. Cavalli, P. Gios (eds), *Pietro Barozzi, un vescovo del Rinascimento*. Atti del convegno di studi, Padova, Museo Diocesano, 10-20 ottobre 2007 (Fonti e ricerche di storia ecclesiastica padovana, 35), Padova, Istituto Storia Ecclesiast. Padovana, 2012, p. 125-149 ; M. Forlivesi, « Analisi di Ennio De Bellis, *Nicoletto Vernia. Studi sull' aristotelismo del XV secolo*, Firenze 2012 », dans *Quaderni per la storia dell' Università di Padova*, 47 (2014), p. 241-257 ; D. N. Hasse, *Success and Suppression. Arabic Sciences and Philosophy in the Renaissance*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 2016, p. 13-14 et 201-205 ; Hissette, « À propos des manuscrits vaticans », p. 319-327.

19 Retrouvé au moins dans trois volumes, deux mss de Venise : *S. Marc Lat. VI. 15* (= *2807*) et *Lat. VI. 18* (= *3014*), et un incunable de Padoue : Bibl. Univ. incunable *Sec. XV 717*, le blason de Nicoletto est évoqué dans G. Mariani Canova, « Per la storia della Chiesa e della cultura a Padova : manoscritti e incunaboli miniati dal vescovo Pietro Donato ai canonici lateranensi di San Giovanni di Verdara », dans F. G. B. Trolese (ed.), *Studi di storia religiosa padovana dal medioevo ai nostri giorni*. Miscellanea in onore di mons. Ireneo Daniele (Fonti e Ricerche di Storia Ecclesiatica Padovana, 25), Padova, Ist. Storia Ecclesiast. Padovana, 1997, p. 176. Ledit blason est reproduit en noir et blanc dans ce même volume au bas de la planche 14 (hors-texte) ; on le trouve aussi reproduit, mais en couleur cette fois, dans St Villani, *Un tesoro nascosto. Incunaboli decorati della Biblioteca Universitaria di Padova*. Catalogo della mostra bibliografica, 14-16 maggio 2007, Padova, Ministero per i beni e le attività culturali, Biblioteca Universitaria, 2007, p. 19 ; l'ouvrage est accessible en ligne : cf. http://

3. Enfin dans le tout dernier des 54 cahiers copiés par Thierry d'Erfurt, celui où se trouvent la suite et la fin du commentaire moyen du *Peri Hermeneias*, la dernière page a été utilisée pour une série d'annotations. Écrites en hébreu ou en latin, elles ont en partie été grattées, mais leur lisibilité a pu être augmentée grâce à la lumière ultra-violette. Elles n'ont strictement rien à voir avec le contenu des sections qui précèdent, mais fournissent des informations sur des faits et données dont on a voulu assurer le souvenir, des opérations d'achat et de vente en particulier. Quelques noms propres, parfois mutilés, s'y rencontrent : « Gabri (- ?) », « (?) -iozo », « Burgundis » et « Giovanni Donà », de même que des indications de prix (fixés en florins) et de dates (placées dans les années 1380, 1406, 1407)[20]. Par ces annotations dont certaines sont donc en hébreu, la preuve est donnée qu'à une certaine époque une partie au moins des 54 cahiers s'est trouvée aux mains d'un propriétaire juif. Cela ne semble envisageable qu'avant leur acquisition par Nicoletto Vernia[21], puis leur conservation au château d'Urbino et à la *Biblioteca Apostolica Vaticana*[22].

Le premier folio du ms. *220*, on l'a dit, a été réécrit[23] : dans une *gothica textualis* plus récente que celle de Thierry d'Erfurt, la même toutefois que celles des folios 2r-184vb du ms. *221*. Or, dans les deux mss, le recto du premier folio (= 2r) est amplement orné, par des bandeaux floraux placés de part et d'autre dans les marges supérieure, latérale gauche et inférieure, la plus ornée étant la marge inférieure où, dans un cercle de guirlandes, les armoiries et le monogramme de Federico da Montefeltro ont été placés[24]. Cette décoration pourrait donner le change : faire penser que, dans les folios concernés, tout le travail de copie des textes courants aurait été exécuté pour Federico da Montefeltro.

---

www.bibliotecauniversitariapadova.beniculturali.it/getFile.php ?id = 259 (choisir ensuite : *Un tesoro nascosto*) ; le même blason est également reproduit en couleur sur l'invitation à visiter l'exposition à laquelle se rapporte le catalogue de Villani tout juste mentionné ; à son tour l'invitation est, elle aussi, accessible en ligne ; cf. http://www.bibliotecauniversitariapadova.beniculturali.it/index.php ?it/22/eventi/16/un-tesoro-nascosto-incunaboli-decorati-della-biblioteca-universitaria-di-padova (choisir ensuite : *Invito*).

20 Ces annotations ont été présentées et transcrites dans Hissette – Perani, « Des annotations en hébreu », p. 237-247.

21 Qui ne devait pas connaître l'hébreu ; cf. R. Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Peri Hermeneias Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna attributa* (Averrois opera, Series B, Averroes latinus, XII), Lovanii, Peeters, 1996, p. 76*.

22 Où, pris dans le transfert des *codices urbinates*, ils sont arrivés sous Alexandre VII (1655-1667) ; cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 268 ; voir aussi M. Moranti – L. Moranti, *Il trasferimento dei "Codices urbinates" alla Biblioteca Vaticana. Cronistoria, documenti e inventario* (Collana di studi e testi, 9), Urbino, Accademia Raffaello, 1981, p. 40 et 278 ; F. D'Aiuto, « [Urbinati] », dans F. D'Aiuto - P. Vian (eds), *Guida ai fondi manoscritti, numismatici, a stampa della Biblioteca Vaticana*, I (Studi e Testi, 466), Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., 2011, p. 538-545 ; A. Manfredi, « Urbinati latini », *Ibid.*, p. 550-553 ; M. Peruzzi, « 'Lectissima politissimaque volumina' : i fondi urbinati », dans C. Montuschi (ed.), *Storia della Biblioteca Apostolica Vaticana*, III : *La Vaticana nel Seicento (1590-1700) : una biblioteca di biblioteche*, Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., 2014, p. 370-384 (= section 4 : « La Biblioteca Urbinate in Vaticana »).

23 Cf. *supra*, p. 36.

24 Cf. *supra*, n. 1.

Cette hypothèse est toutefois indéfendable. D'abord parce que la décoration qui célèbre Federico da Montefeltro réutilise pour l'amplifier une ornementation précédente, celle de deux initiales en particulier[25]. Ensuite, parce que les deux pages enluminées comportent des annotations de Nicoletto Vernia ; sur la première page du ms. *221*, une de ces annotations a même été placée au-dessus de la colonne de droite du texte courant, de sorte que le bandeau floral dans la marge supérieure a dû être réduit à peu près de la moitié de la longueur que normalement il aurait dû avoir[26]. Dans ces conditions, il est exclu que les pages 2r et 2v du ms. *220* et celles de même écriture dans le ms. *221* (fol. 2r-184v) aient été écrites en vue de leur acquisition par Federico da Montefeltro. En revanche, il se pourrait fort bien que ces pages aient étés écrites pour Nicoletto Vernia. De sa main, il a d'ailleurs annoté ou retouché les textes de plusieurs d'entre elles[27]. Nul doute en tout cas que la copie de ces pages a constitué la deuxième grande étape dans la réalisation de notre *corpus*.

Cette deuxième grande étape a porté sur quatorze sections, c'est-à-dire sur les dix-neuf cahiers que forment : 1. le *De caelo* (grand commentaire) ; 2. les *Météores* (commentaire moyen du livre IV) ; 3. l'*Isagoge* (commentaire moyen) ; 4. les *Prédicaments* (commentaire moyen ; le texte est interrompu *ex abrupto* après le premier quart[28]) ; 5. les *Analytiques Premiers* (commentaire moyen[29]) ; 6. les *Analytiques Seconds* (commentaire moyen) ; 7. le *De substantia orbis* ; 8. le *De somno* (épitomé) ; 9. le *De longitudine* (épitomé)[30] ; 10. un texte anonyme *Continue alterantur… cum organum non habent*[31] ; 11. le *De sensu* (épitomé) ; 12. le *De memoria* (épitomé) ; 13. le *De generatione* (épitomé) ; 14. la *Poétique* (commentaire moyen). À cause de la présence de signatures (lettres placées comme des numéros pour le classement des cahiers), on sait qu'un remaniement est ici intervenu : en un premier temps, on avait envisagé que le commentaire de la *Poétique* (fol. 178ra-184vb) suivrait immédiatement

25 Sur la décoration en cause ici (dans le ms. *220*, l'initiale est surmontée d'une vignette avec un personnage : Averroès ?) ; cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 282-283 ; St Villani, « Un testamento inedito », p. 344-345, n. 33 et 34.

26 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 3 (= fol. 2r).

27 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 11 (= fol. 6r), 14 (= fol. 7v), 72 (= fol. 36v), 73 (= fol. 37r), 140 (= fol. 70v), 158 (= fol. 79v), 159 (= fol. 80r), 197 (= fol. 99r), 200-201 (= fol. 100r-v), 202 (= fol. 101r), 225-230 (= fol. 114r-116v), 316 (= fol. 158v), 319 (= fol. 160r), 333 (= fol. 167r), 338 (= fol. 169r), 341-344 (= fol. 170v-172r), 346-348 (= fol. 173r-174r), 351-353 (= fol. 175v-176v).

28 Cf. R. Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Praedicamentorum Aristotelis. Translatio Wilhelmo de Luna adscripta* (Averrois opera, Series B, Averroes latinus, XI), Lovanii, Peeters, 2010, p. 35* et n. 25. L'interruption de la copie en cause ici est sans doute due au fait que l'on s'est rendu compte qu'une autre copie offrant le texte complet était déjà possédée ; cf. ms. *221*, fol. 244ra-250ra.

29 Noter que le texte lu en 142ra 14-va 23 répare une omission due sans doute au saut d'un folio lors de la copie ; ce texte est à insérer entre « Aristotiles exemplificat » et « cuiusque ipsorum » au folio 128va, l. 22.

30 Une première copie du texte attribuée à Antonellus de Osimo se trouve déjà dans le ms. *220* au fol. 198rb-vb (cf. *supra*, p. 37 et n. 11).

31 Ce texte a sans doute été considéré comme faisant partie du commentaire du *De longitudine* ; il est en effet intercalé entre la fin (l. 47) du texte de ce commentaire (fol. 163ra-vb) et son *explicit* (fol. 164ra ; https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 325-327).

le bloc formé par le commentaire du *De caelo* (fol. 2ra-107vb) et celui du livre IV des *Météores* (fol. 107vb-112rb)[32].

Une troisième étape enfin a donné lieu à la transcription dans une écriture humaniste des six cahiers constitutifs de la section sur l'*Éthique à Nicomaque* (commentaire moyen). Ici, le texte courant n'a pas été revu par Nicoletto Vernia, mais au fol. 188r, au-dessus de la colonne de droite et entre deux paraphes caractéristiques en forme de losanges, il a ajouté la mention « Ethicorum »[33].

Antonellus d'Osimo et Nicoletto Vernia n'ont cependant pas été les seuls annotateurs de notre *corpus* : des mains différentes des leurs s'y rencontrent en effet à plusieurs reprises[34], et il est certain que, plus d'une fois, Nicoletto a tenu compte d'annotations préexistantes : ainsi, lors de sa transcription du prologue au livre III du grand commentaire de la *Physique*, il a fait le tour d'une de ces annotations[35]. Il semble bien cependant que pour l'ensemble des textes en cause dans les deux mss, les interventions de Nicoletto ont été les dernières.

Au cœur des démêlés de Nicoletto Vernia

D'après la souscription placée par Antonellus d'Osimo à la suite de l'*Epistola de intellectu* d'al-Kindī et de l'*Epitome* du *De longitudine* d'Averroès, leur copie a été terminée le 16 juin 1440[36]. Sans doute est-ce aussi vers cette date qu'en marge du folio 154r du ms. *220* il a - comme on l'a vu[37] -, transcrit le prologue au livre VIII du grand commentaire de la *Physique*. Nicoletto Vernia a revu cette transcription[38]. Pour son travail de révision, la date du 16 juin 1440 peut donc être retenue comme *terminus a quo* possible. Il est sûr cependant que pour deux textes au moins, les commentaires moyens des *Prédicaments* et du *Peri Hermeneias*, cette date du 16 juin 1440 doit être reculée. Les deux commentaires en effet se lisent dans un ms. de Venise (*S. Marc Lat. VI. 53*, fol. 11ra-20ra et 20rb-29vb) et leur transcription (pour le maître Giovanni Marcanova) est datée de 1442[39]. Or, pour les deux commentaires en cause, le modèle suivi pour cette copie vénitienne fut précisément le ms. *221*, mais avant les corrections

32 Cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 292-294.
33 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 370 (= fol. 188r).
34 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, notamment 39r, 41r-v, 63r, 64v, 81v.
35 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 38v.
36 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 198v.
37 Cf. *supra*, p. 37.
38 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 154r.
39 Comme le précisent au verso du folio V les indications autographes notées par le possesseur, Giovanni Marcanova : « 1442 - Ioannes Marchanova artivm et medicinae doctor p. s. pec. fac. cvravit Patavii » ; cf. Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, p. 10*, n. 5 ; sur le sens de la remarque « p<ro> s<ua> pec<unia> fac<iendum> curauit », cf. E. Barile, « La famiglia Marcanova attraverso sette generazioni », dans E. Barile, P. C. Clarke, G. Nordio, *Cittadini veneziani del Quattrocento : I due Giovanni Marcanova, Il mercante e l'umanista* (Memorie. Classe di Scienze morali, Lettere ed Arti, 117), Venezia, Ist. Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2006, p. 207-208.

et retouches de Nicoletto Vernia[40]. Du coup, pour les deux commentaires concernés, mais peut-être aussi pour d'autres textes de nos deux mss, la révision de Nicoletto Vernia ne peut être que postérieure à la copie vénitienne de 1442.

Qu'en est-il alors du *terminus ad quem* de ce travail ? Il ne peut évidemment qu'être antérieur à l'acquisition des volumes par Federico da Montefeltro. Ces volumes sont marqués par les lettres *F D* de son monogramme[41] : serait-ce une abréviation de *Federicus Dux*, faisant allusion à la dignité ducale accordée par le pape Sixte IV au comte Federico le 21 août 1474[42] ? À cette interprétation, je me suis longtemps rallié[43]. Tout récemment cependant, Maria Gabriella Critelli a fort bien établi que les lettres *F D* ne peuvent rien signifier d'autre que *Federicus* et n'indiquent donc pas du tout que les biens de Federico porteurs dudit monogramme en auraient été marqués après le 21 août 1474[44].

Or, le 2 novembre 1478, Nicoletto Vernia, malade, a dicté un testament[45]. Il s'y préoccupe entre autres de ses livres, en particulier de ses :

libri omnes Auerrois in philosophia methaphisica logica et poesia[46].

Du point de vue du contenu, la formulation correspond exactement à ce que renferment nos deux mss : en date du 2 novembre 1478, ils devaient donc encore faire

---

40 Cf. Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Praedicamentorum*, p. 36* et 95*-96* ; Id., « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, p. 18* (et n. 60) et p. 37*-38*.

41 Cf. *supra*, n. 1.

42 La bulle de nomination date toutefois du 23 août 1474 ; cf. W. Tommasoli, *La vita di Federico da Montefeltro (1422-1482)* (Studi storici), Urbino, Argalia, 1978, p. 247 et n. 76 ; J. Lauts, « 'Auf der Höhe des Ansehens' - Die Ernennung Federicos zum Herzog », dans J. Lauts - I. L. Herzner, *Federico da Montefeltro - Herzog von Urbino : Kriegsherr, Friedensfürst und Förderer der Künste*, München-Berlin, Deutscher Kunstverlag, 2001, p. 132-133 ; B. Roeck - A. Tönnesmann, *Die Nase Italiens. Federico da Montefeltro, Herzog von Urbino*, Berlin, Klaus Wagenbach, 2005, p. 189.

43 À partir de mon étude : « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 283 et n. 112, et jusque dans <*Averrois*> *Commentum medium super libro Porphyrii. Translatio Wilhelmo de Luna adscripta* (Averrois opera, Series B, Averroes latinus, X), Lovanii, Peeters, 2016, p. 30* et 85*. Sur la fortune de cette interprétation du monogramme, attestée déjà au XVI[e] siècle (par Giovanni Andrea Palazzi), cf. M. G. Critelli, « A proposito delle 'fiammelle inquartate con le lettere *FD*' di Federico da Montefeltro nei codici Urbinati », dans *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, 25 (Studi e Testi, 534), Città del Vaticano, Bibl. Apost. Vat., 2019, p. 77-82.

44 Cf. M. G. Critelli, « A proposito delle 'fiammelle inquartate con le lettere *FD*' », p. 83-97 ; voir aussi sur ce thème la très belle contribution mise en ligne par la même M. G. Critelli, *Fiammelle inquartate* : cf. https ://spotlight.vatlib.it/it/humanist-library/feature/fiammelle-inquartate.

45 Pour le texte complet de ce testament, voir l'édition de P. Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », dans *Rinascimento*, 3 (1952), p. 264-266 ; concernant ce même acte notarial, cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 308 ; Villani, « Un testamento inedito », p. 340-341, et n. 10-11 ; voir aussi St Caroti, « Note sulla biblioteca », p. 183-184, et n. 2-5 ; G. F. Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia », p. 125 et 130 ; E. De Bellis, *Nicoletto Vernia*, p. 22-23 (les notes 31 et 32 reproduisent presqu'en entier le texte de l'édition juste citée de Sambin) ; M. Forlivesi, « Analisi », p. 243-244 et n. 8 ; R. Hissette, « À propos des manuscrits vaticans », p. 322, n. 15.

46 Cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 308 ; Caroti, « Note sulla biblioteca », p. 184, n. 5 ; Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia », p. 130.

partie de la bibliothèque de Nicoletto[47]. Federico da Montefeltro est mort le 10 septembre 1482[48]. Tout cela étant, le *terminus ad quem* des révisions de Nicoletto Vernia dans les textes de nos deux mss *220* et *221* doit se situer avant que, entre le 2 novembre 1478 et le 10 septembre 1482, il en perde l'usufruit.

Un indice en faveur de cette perte est fourni par la grande édition des *Opera* d'Aristote avec commentaires d'Averroès, que Nicoletto fit paraître à Venise en 1483[49]. On s'attendrait en effet à ce que cette édition profite partout des retouches et amendements apportés par Nicoletto aux textes parallèles des mss *220* et *221*. Or c'est loin d'être le cas. Ainsi, dans le commentaire de la *Physique*, l'édition n'a pas repris le prologue au livre III, que Nicoletto avait pourtant transcrit de sa main en marge du folio 38v du ms. *220*. Par contraste, dans le commentaire moyen sur chacune des œuvres de la *Logica uetus* (*Isagoge*, *Prédicaments* et *Peri Hermeneias*), l'édition présente à plusieurs reprises un texte plus complet que celui trouvé dans le ms. *221*[50]. Bref tout porte à croire que, pour établir les textes de l'édition de 1483, Nicoletto n'a pas voulu ou pas pu tenir compte des textes de nos deux mss et de la révision qu'il en avait faite.

Nicoletto était devenu professeur ordinaire à l'Université de Padoue en 1468[51]. En novembre 1480 et dans les premiers mois de 1481, il projeta pourtant de quitter Padoue pour aller enseigner à Pise. Les tractations aboutirent même à un contrat que le 2 mars 1481 il signa avec les autorités (les « officiales ») de l'Université de Pise : il s'engageait à y venir enseigner deux ans à partir du 1er novembre. Conformément à la règle, un envoi de biens personnels fut demandé comme caution. Nicoletto ne consentit toutefois à un envoi de livres et de vêtements qu'après le 14 août 1481. En fait, il préférait rester à l'Université de Padoue et se soucia d'y maintenir son poste ; jamais il n'abandonnera Padoue pour assurer des cours à l'Université de Pise. Cela entraîna des protestations, des menaces et finalement des représailles ; malgré les recours et stratégies de Nicoletto pour récupérer les biens, ses livres en particulier, qu'il avait envoyés en Toscane, le 7 mars 1482, les autorités de l'Université de Pise ordonnèrent

47 Cf. Hissette, *Ibid.*, p. 308 ; Pagallo, *Ibid.*, p. 130 et 136-137.

48 Cf. Tommasoli, *La vita di Federico da Montefeltro (1422-1482)*, 1978, p. 361-362 ; Herzner, « Das Ende einer Epoche : Federicos Tod », dans Lauts - Herzner, *Federico da Montefeltro - Herzog von Urbino*, 2001, p 163.

49 De mai 1483 à février 1483 (!), à cause du style de datation suivi à Venise (début de l'année = 1er mars) ; cf. R. Hissette, « Des éditions d'Aristote-Averroès produites par Lorenzo Canozi (1472-75) et Andrea Torresano », dans *Gutenberg Jahrbuch*, 87 (2012), p. 105 (et n. 3) et p. 120-121 (aux sections de l'édition de 1483 signalées là en n. 3, ajouter bien entendu celle de la *Metaphysica*, parue le 25 octobre) ; voir aussi Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Porphyrii*, 2016, p. 33*.

50 Cf. Hissette, « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Peri Hermeneias*, 1996, p. 62*-66* et 73*-84* ; Id., « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Praedicamentorum*, 2010, p. 82*-105* ; Id., « Préface », dans <Averrois> *Commentum medium super libro Porphyrii*, 2016, p. 72*-96*.

51 Cf. Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia », p. 132, n. 16 ; De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 12-14 ; Forlivesi, « Analisi », p. 242-243 et n. 7.

que ces biens soient transférés à Florence (Pise en était le siège universitaire), en vue de leur vente aux enchères[52].

N'empêche que, quelques mois plus tard, le 16 janvier 1483, Nicoletto procéda devant notaire à une *donatio inter viuos* ; il voulait en gratifier le monastère *San Giovanni di Verdara* de Padoue. Voici, du point de vue des biens concernés, l'essentiel de cet acte de *donatio*[53] :

> (…) dominus magister Nicoletus ordinarie legens philosophiam in studio paduano (…) titulo donationis inter viuos etc. dedit et donauit (…) infrascriptos libros prefati magistri Nicoleti presentialiter existentes Florentie uel alibi in dominio Florentinorum et omnes alios eius libros infrascriptos, quia de presenti non recordatur de aliis nisi de infrascriptis, qui libri sint et esse debeant ad perpetuum usum canonicorum dicti monasterii S. Johannis in Viridario paduani (…). Ita tamen quod usufructus ipsorum librorum sit et remanet penes ipsum dominum magistrum Nicoletum in uita sua, adeo quod post mortem suam et non ante dicti libri pleno iure deueniant in ipsum monasterium[54].

Comme on peut voir, l'acte de *donatio* porte donc sur des livres. Ils sont censés être mentionnés à la suite de l'acte de *donatio* lui-même et, au moment où cet acte est rédigé, ils se trouvent à Florence ou ailleurs dans la région. En plus des livres mentionnés, la *donatio* porte aussi sur tous les autres livres de Nicoletto pouvant se trouver au même endroit, si du moins il en existe effectivement, car il se souvient seulement de ceux qui ont été mentionnés. De tous ces livres en tout cas, Nicoletto entend garder l'usufruit et la présence auprès de lui toute sa vie, c'est-à-dire jusqu'à sa mort.

Du fait que les livres dont il vient d'être question sont dits se trouver tous à Florence ou dans la région, il doit s'agir assurément de ceux que Nicoletto avait envoyés à Pise et qui y avaient été saisis. Une procédure telle que la *donatio inter viuos* perpétrée par Nicoletto lui permettait-elle de récupérer ces livres, comme si leur saisie et leur vente avaient été nulles et non avenues ? Probablement pas. Mais au fond pour nous la question n'est que secondaire : il s'agit bien plutôt de savoir si nos deux mss faisaient, eux, partie des livres de Nicoletto saisis, puis vendus.

Revenons donc à l'acte notarial de *donatio*. Nos deux mss se trouveraient-ils peut-être parmi les livres mentionnés à la suite de l'acte ? Mais aucun livre n'est

---

52 Sur tout ceci, cf. Caroti, « Note sulla biblioteca », p. 184-185 ; Villani, « Un testamento inedito », p. 340 ; Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia », p. 125-136 ; De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 36-38 et 46-50 ; Forlivesi, « Analisi », p. 245-246.

53 Pour la transcription du texte complet de cette *donatio*, voir Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 266-267 ; la transcription de Sambin est reprise presque telle quelle dans De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 79-80, n. 175. Je propose une photographie du document original tel que conservé à l'*Archivio di Stato di Padova*, dans mon étude « À propos des manuscrits vaticans », p. 325, planche I.

54 J'ai contrôlé sur une photographie de l'original (cf. n. 53) la transcription de Sambin (cf. *Ibid.*).

mentionné à la suite de l'acte et, malgré l'espace resté disponible, rien ne se lit sous l'intitulé final, centré comme un titre :

Libri de quibus supra sunt infrascripti videlicet[55].

Quant au verso du même folio, il est resté lui aussi non écrit, sauf trois lignes au-dessus à droite où il est noté :

donatio inter viuos monasterio \ <S.> Johannis de Viridaria facta per \ magistrum Nicoletum[56].

Mais le folio suivant est occupé par une liste d'ouvrages établie par Nicoletto lui-même[57]. Il y mentionne d'abord quatre médecins : al-Rāzī (et son *Liber continens*), Jean Sérapion (et son *Breviarium*), Trusianus (= Pietro Torrigiani) et Jean Mésué (cité, semble-t-il, à travers un autre ouvrage d'al-Rāzī : son *Liber divisionum Almansoris*)[58] ; viennent ensuite cinq titres d'Albert le Grand[59], deux de Gilles de Rome[60], la géométrie d'Euclide, un titre de Thomas d'Aquin, un autre de Jean Buridan, le traité *De animalibus* d'Aristote, puis un :

Quidam paruus liber in papiro in quo est auerrois in libros priorum et posteriorum[61].

---

55 Voir à nouveau la transcription de Sambin et la photographie évoquées n. 53.

56 Voir également à ce sujet la photographie proposée dans Hissette, *À propos des manuscrits vaticans* cit., p. 326, planche II. Cette photographie reproduit assurément le verso du folio concerné (= *Archivio di Stato* de Padoue, *Archivio notarile*, t. 1573, fol. 79v) ; en effet, « la carta 79 (…) reca nel verso solo tre righe scritte nella metà superiore destra del foglio (…). Il resto della pagina è in bianco, riportando soltanto in calce alla pagina e in posizione centrale la cifra '2' scritta in matita e di mano apparentemente contemporanea (sec. XX o XXI) » ; communication reçue le 29 décembre 2020 du *Direttore* de l'*Archivio di Stato di Padova*, la Dott.ssa Cr.R. Tommasi ; je lui en suis très reconnaissant.

57 Cf. Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 267-268 ; à son tour, la transcription de Sambin est reprise presque telle quelle dans De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 80, n. 175. Pour cette liste, j'ai également proposé une photographie du document original tel que conservé à l'*Archivio di Stato di Padova*, dans mon étude « À propos des manuscrits vaticans », p. 327, planche III.

58 Sont donc cités trois représentants de la médecine dans le monde musulman aux IX^e^ et X^e^ siècles : al-Rāzī, Jean Sérapion et Jean Mésué ; à leur propos, cf. M. Ullmann, *Die Medizin im Islam* (Handbuch der Orientalistik. Abt. 1. Der Nahe und der Mittlere Osten ; Erg.-Bd. 6, Abschn. 1), Leiden-Köln, E. J. Brill, 1970, p. 102-103, 112-115, 128-136 ; s'y ajoute un médecin italien de l'école de Bologne, enseignant à Paris au début du XIV^e^ siècle : Trusianus ou Pietro Torrigiani ; à son sujet, cf. R. Martorelli Vico, « Torrigiano de' Torrigiani », dans Th. Glick, St.J : livesey, F. Wallis (eds), *Medieval Science, Technology, and Medecine. An Encyclopedia*, New York – London, Routledge, 2005, p. 481-482 ; sur al-Rāzī, cf. pareillement Th.-A. Druart, « Razi al- », *Ibid.*, p. 434-436.

59 Dans l'autographe de Nicoletto Vernia (cf. n. 57), parmi les titres d'Albert le Grand figure un commentaire aristotélicien *De generatione et corruptione* (et non : « de generatione, de corruptione », comme on le lit dans Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 267, et à sa suite dans De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 80, n. 175) ; par ailleurs, contrairement à ce qu'écrit De Bellis (*Ibid.*, p. 79 ; curieusement, car il utilise - *Ibid.*, p. 80, n. 175 -, la transcription de Sambin ; cf. n. 57), la liste de Nicoletto ne mentionne aucun commentaire d'Albert sur les *Analytica posteriora*.

60 On lit en effet sous la plume de Nicoletto Vernia (cf. n. 57) : « Egidius super libris phisicorum in bona carta | Egidius super libris priorum in bona carta | » ; rectifier en conséquence la mention : « Egidius super libris posteriorum in bona carta », lue dans Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 267, et à sa suite dans Caroti, « Note sulla biblioteca », p. 184, et E. De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 80, n. 175.

61 Cf. Hissette, « À propos des manuscrits vaticans », planche III, p. 327 ; voir aussi Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 267, fin du § IV ; E. De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 80, n. 175.

C'est la seule mention d'Averroès dans la liste établie par Nicoletto Vernia : il ne s'agit donc que d'un commentaire des *Analytiques Premiers* et *Seconds*. C'est beaucoup trop peu pour reconnaître là une allusion possible à nos deux mss[62]. Du reste, à son tour, la suite du texte exclut résolument une telle possibilité. Il faudrait en effet que les titres repris par la liste concernent des ouvrages possédés par Nicoletto lui-même. Or d'après le texte, il n'en est rien :

> Isti omnes <libri> sunt monasterii sancti Johannis de uaridario de padua. \ Et quod sit ita patet, quia in libris meis inuenitur arma mea \ cum tribus pineis, ut potest uideri in alberto in methaphisica in auicenna \ super methaphisica et aliis. In istis non est arma quia non erant mei[63].

Les propos de Nicoletto sont on ne peut plus explicites : les livres en cause sont, non pas sa propriété, mais celle du monastère San Giovanni de Viridario à Padoue ; cela est prouvé par l'absence en ces livres de sa propre marque, reconnaissable à ses trois pommes de pin et visible tant sur son exemplaire du commentaire d'Albert le Grand sur la *Métaphysique* que sur celui de la *Métaphysique* d'Avicenne, ainsi que sur d'autres volumes.

Cela étant, je ne puis me rallier aux historiens pour qui la liste autographe de Nicoletto serait complémentaire de son acte de *donatio* : à mes yeux, il s'agit plutôt de deux documents étrangers l'un à l'autre ; ils sont d'ailleurs transcrits chacun sur des folios autonomes, indépendants l'un par rapport à l'autre[64] ; si ces folios sont rapprochés dans les archives de Padoue, c'est peut-être seulement parce que l'acte de *donatio* et la liste d'ouvrages se rapportent à une même personne, Nicoletto Vernia, et aux mêmes moments de sa vie. Quant à la liste elle-même, puisqu'elle ne peut recenser des ouvrages dont Nicoletto voulait gratifier le couvent *San Giovanni di Verdara*, ne s'agit-il pas plutôt d'ouvrages qu'il aurait lui-même empruntés à ce couvent, précisément pour suppléer au manque de ceux qu'il avait expédiés à Pise près d'un an et demi auparavant[65] ?

Or, en plus de ceux qui auraient dû être mentionnés au bas du document - et ne le sont pas ! -, l'acte de *donatio* évoque encore d'autres livres de Nicoletto[66]. Nos deux mss n'auraient-ils pas pu faire partie de ces autres livres ? Il est vrai que, si c'est le cas, une autre chose étonne. Car au moment d'évoquer ces autres livres, Nicoletto dit aussi ne plus se souvenir d'eux[67] : comment un tel oubli est-il possible pour nos deux mss, alors qu'ils avaient été si abondamment revus, annotés et corrigés par Nicoletto

---

62 Noter que l'agencement codicologique du ms. *221* exclut que les commentaires des *Analytiques* puissent être isolés des autres œuvres qui les entourent ; à ce sujet, cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 270-271 et 292-293.

63 Cf. Hissette, « À propos des manuscrits vaticans », planche III, p. 327 ; voir aussi Sambin, « Intorno a Nicoletto Vernia », p. 268 ; E. De Bellis, *Nicoletto Vernia*, 2012, p. 80, n. 175.

64 En effet, « i fogli 79 e 80 (…) sono carte distinte, l'una successiva all'altra » ; communication reçue le 10 décembre 2020 du *Direttore* de l'*Archivio di Stato di Padava*, la Dott.ssa Cristina Roberta Tommasi ; je lui exprime ma vive gratitude.

65 Cf. Hissette, « À propos des manuscrits vaticans », *passim*.

66 On y lit en effet : « alios eius libros » ; cf. *supra*, p. 44 et n. 54.

67 Conformément à son propre aveu devant le notaire : « de presenti non recordatur de aliis » ; cf. aussi p. 44 et n. 54.

et devaient donc avoir une réelle importance pour lui ? Je n'ai pas de réponse à la question, de sorte qu'il reste seulement à constater que, par l'acte de *donatio inter viuos* de janvier 1483 et par la liste de livres qui lui fait suite dans les archives de Padoue, il n'est pas possible de déterminer si effectivement nos deux mss faisaient partie des livres de Nicoletto saisis puis vendus quelques mois plus tôt par l'Université de Pise.

Cependant il est bien connu que, dans la constitution de la bibliothèque de Federico da Montefeltro, le libraire florentin Vespasiano da Bisticci a joué un rôle considérable[68] ; même après la fermeture de son officine - assez tard dans l'année 1478[69] -, il continua à s'intéresser activement aux collections de Federico[70]. Or Vespasiano da Bisticci est aussi l'auteur d'un livre intitulé « Vite di Uomini illustri del secolo XV », dont une section se veut être précisément un « Comentario de la vita del signore Federico, duca d'Urbino »[71] ; on y lit que Federico avait voulu avoir à sa disposition « tutte l'opere d'Averrois, e in loica e in filosofia naturale e morale »[72]. Comme cela correspond assez adéquatement au contenu de nos deux mss, qui ont dû être acquis par Federico entre le 2 novembre 1478 et le 10 septembre 1482 - on l'a établi ci-dessus[73]-, on peut reconnaître, je crois, dans l'assertion de Vespasiano, l'indice que, lors de la mise en vente à Florence des

68 Cf. G. M. Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario* (Temi e Testi, 15), Roma, Ediz. Storia e Letteratura, 1969, p. 50 (n. 2), 60-63, 81 ; A. C. de la Mare, « New Research on Humanistic Scribes in Florence », dans A. Garzelli (ed.), *Miniatura fiorentina del Rinascimento 1440-1525. Un primo censimento*, vol. 1 (Inventari e cataloghi toscani, 18), Firenze, Giunta Regionale Toscana. La Nuova Italia, 1985, p. 450-451 ; Ead., « Vespasiano da Bisticci e i copisti fiorentini di Federico », dans G. Cerboni Baiardi, G. Chittolini, P. Floriani *(eds), Federico di Montefeltro : lo stato, le arti, la cultura. Atti del convegno per il quinto centenario della morte di Federico di Montefeltro* (*Urbino, 1982*), vol. 3 : *La cultura* (« Europa delle Corti ». Centro studi sulle società di antico regimine. Biblioteca del Cinquecento, 30, 3), Roma, Bulzoni, 1986, p. 82 et 85-93 ; O. Raggio, *The Gubbio Studiolo and its Conservation. I. Federico da Montefeltro's Palace at Gubbio and Its Studiolo*, New York, The Metropolitan Museum of Art, 1999, p. 32-33 ; Herzner, « Die Bibliothek Federicos », dans Lauts - Herzner, *Federico da Montefeltro - Herzog von Urbino*, 2001, p. 293-296 et 306 ; H. Hofmann, « Literary Culture at the Court of Urbino during the Reign of Federico da Montefeltro », dans *Humanistica Lovaniensia. Journal of Neo-Latin Studies*, 57 (2008), *passim* et surtout p. 12-13 (n. 27-42) et p. 24 ; O. J. Margous, « The 'Gallic Crowd' at the 'Aragonese Doors' : Donato Acciaiuoli's *Vita Caroli Magni* and the workshop of Vespasiano da Bisticci », dans *I Tatti Studies in the Italian Renaissance*, 17/2 (2014), p. 241-282, spécialement p. 280 ; Peruzzi, « 'Lectissima politissimaque volumina' : i fondi urbinati », p. 341-342, 346, 351.

69 Cf. de la Mare, « Vespasiano da Bisticci e i copisti fiorentini di Federico », p. 88 (et n. 34) et 91 (et n. 47).

70 Cf. de la Mare, « Vespasiano da Bisticci e i copisti fiorentini di Federico », p. 91 (et n. 47) ; Peruzzi, « 'Lectissima politissimaque volumina' : i fondi urbinati », p. 341-342.

71 Cf. Vespasiano da Bisticci, *Le Vite. Edizione critica con introduzione e commento di* A. Greco, vol. 1, Firenze, Nella sede dell'Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento, 1970, p. 355-416.

72 *Ibid.*, p. 391 et n. 6.

73 Cf. *supra*, p. 41-43.

livres confisqués à Nicoletto, lui, Vespasiano, a saisi l'occasion d'en faire profiter les collections de Federico[74].

L'hypothèse de la médiation de Vespasiano serait-elle appuyée par la décoration finale de nos deux volumes ? A. de la Mare le contestait : ne reconnaissant en cette décoration aucun style florentin (là en particulier où, au bas de la première page de texte, elle porte sur les armes et le monogramme de Federico da Montefeltro), elle estimait que ce dernier avait acquis nos deux mss directement à Padoue[75]. Ce n'était toutefois pas l'avis de L. Michelini-Tocci : pour lui, au contraire, le style de la décoration finale de nos deux mss non seulement serait florentin, mais typique des productions impliquant Vespasiano da Bisticci ; bref, c'est grâce à ce dernier, que nos deux mss seraient entrés dans les collections de Federico[76].

Je n'ai aucune compétence pour juger du style des décorations concernées. J'observe seulement que nos deux mss, qui pourraient avoir été saisis à Nicoletto Vernia, pourraient aussi avoir été implicitement mentionnés dans les *Vite* du libraire florentin de Federico da Montefeltro, Vespasiano da Bisticci[77]. Cela étant, vu de surcroît l'autorité du spécialiste impliqué, il me paraît probable que ce même Vespasiano da Bisticci a joué un rôle dans l'acquisition de nos deux volumes par Federico da Montefeltro.

Certainement au courant de la confiscation de ses livres - puisqu'il en déplore la perte à Florence ou dans la région[78] -, Nicoletto fut-il aussi informé de la médiation que, selon toute probabilité, Vespasiano aurait exercée en faveur du duc Federico ? Aucun échange de lettres entre Nicoletto et Vespasiano n'est en tout cas connu[79]. Rien non plus ne semble indiquer que, lors de la *donatio inter viuos* du 16 janvier 1483, Nicoletto était au courant de l'acquisition quelques mois plus tôt des deux mss de son *corpus auerroicum* par Federico.

---

74 Cf. Pagallo, « L'*animus averroisticus* di Nicoletto Vernia », p. 136-138. Le rapprochement me paraît d'autant plus fondé qu'une certitude est acquise : « Federico of course also bought MSS second-hand from Vespasiano » ; de la Mare, « New Research on Humanistic Scribes », p. 450, n. 226.

75 « I do not believe that these manuscripts were ever in Vespasiano's shop. The added borders with Federico's arms (…) are not Florentine, but were probably added in Urbino (or possibly Ferrara). The likelihood is, therefore, that Federico acquired the manuscripts directly from Padua (…) » (lettre du 3 juin 1987).

76 « I due mss <*Vat. Urb. lat. 220-221*> sono stati entrambi procurati alla Biblioteca di Urbino da Vespasiano da Bisticci (…). Questo è dimostrato dai primi fogli di ciascun ms., i quali sono stati ornati (…) per Federico di Montefeltro da un artista fiorentino di scuola attavantesca, secondo il modello di molti altri mss forniti dallo stesso libraio » (lettre du 30 janvier 1987). Sur le style florentin attavantin en cause ici, cf. R. Hissette, *Le* corpus averroicum *des manuscrits vaticans* cit., p. 283, n. 114.

77 Cf. *supra*, nn. 71-74.

78 Cf. *supra*, p. 44 et nn. 53-54.

79 Consultée à ce sujet, Albinia C. de la Mare m'écrivait dans une lettre du 3 juin 1987 : « You ask whether there are known connections between Vernia and Vespasiano da Bisticci. None are known to me ». Le nom de Nicoletto Vernia ne se rencontre pas non plus dans l'ouvrage de Cagni, *Vespasiano da Bisticci e il suo epistolario*, 1969 (cf. la table onomastique, p. 223-233).

Embellissement final et ultimes modifications

Nul doute que l'acquisition de nos deux volumes par Federico a entraîné des modifications notables d'abord dans leur décoration, ensuite dans leur agencement.

On a signalé déjà que, dans chacun des deux mss, la décoration de la première page de texte est un peu composite[80] : à partir d'une initiale et de ses fioritures, elle fut amplifiée, mais dans un autre style, pour devenir trois bandes de guirlandes et de festons situées dans les trois marges extérieures de la page, la bande du bas, plus large, étant spécialement conçue pour accueillir le monogramme et les armoiries de Federico[81]. La décoration festive en son honneur n'est toutefois pas limitée à cette première page : dans chacun des deux volumes, elle est précédée par celle de l'envers d'un autre feuillet, un contre-frontispice, directement juxtaposé sur la gauche au frontispice que constitue la première page du texte. Dans les deux cas, le contre-frontispice consiste en une annonce principale, entourée d'un grand cercle enluminé, lui-même situé au centre de cercles plus petits[82].

Dans le ms. *220*, on lit au centre du grand cercle : « in isto codice continentur infrascripta opera auerois que in circulis sunt adnotata ». Cette annonce est entourée de quatre petits cercles, dont trois l'explicitent en mentionnant respectivement la *Physique* (huit livres), le *De anima* (deux livres[83]), enfin la *Métaphysique* (dix livres[84]). Quant au quatrième petit cercle, il est divisé lui-même en quatre parts et, alors que les parts 2 et 3 sont occupées par des flammes ou langues de feu, les parts 1 et 4 sont réservées aux lettres *F D* du monogramme de Federico da Montefeltro[85].

Par rapport au contenu du ms. *220*, les indications du contre-frontispice de ce ms. ne présentent aucune surprise. En va-t-il de même de ce qu'indique le contre-frontispice

---

80 Cf. *supra*, p. 39 et n. 25.

81 *Ibid.* Cf. pour le ms. *220* : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 2r ; pour le ms. *221* : https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 3 (= fol. 2r).

82 Pour le ms. 220, cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.220, 1v ; pour le ms. 221, cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 2 (= fol. 1v).

83 Deux livres seulement sont ici mentionnés (par correction du chiffre VIII en chiffre II ; cf. *Ibid.*) ; par erreur en tout cas, car la copie (fol. 200ra-269va) comporte trois livres, comme le commentaire arabe d'Averroès.

84 De même, dix livres seulement sont ici mentionnés, bien que la copie (fol. 272ra-416rb) en fait en comporte onze, conformément au contenu réel du grand commentaire d'Averroès, où manquent les livres K, M et N ; noter qu'y manquent pareillement les premiers chapitres du livre A, qui, lui, est postposé au livre α ; quant aux toutes dernières lignes de la fin du livre Λ, elles sont attestées uniquement par une version hébraïque et leur origine pourrait être arabe ; à ce sujet, cf. R. Hissette, « En marge des éditions de la *Métaphysique* d'Averroès. Sur les traces de Nicoletto Vernia », dans *Medioevo. Rivista di storia della filosofia medievale*, 13 (1987), p. 196-209 ; voir aussi M. Bouyges, *Averroès, Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at (« 'Grand Commentaire' de la Metaphysique »). Notice*, 2e éd., Dar El-Machreq, Beyrouth 1973, p. cxii-cxiii ; A. Martin, *Grand commentaire de la* Métaphysique *d'Aristote* (*Tafsīr mā ba'd aṭ-Ṭabī'at*), *Livre Lam-Lambda. Traduit de l'arabe et annoté*, Les Belles Lettres, Paris, 1984 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, Fascicule 234), p. 285, n. 4.

85 Au sujet de la disposition en cause ici des flammes et des lettres *F D*, voir Critelli, « A proposito delle 'fiammelle inquartate con le lettere *FD*' », p. 73-97.

du ms. *221* par rapport au contenu de celui-ci ? Comme pour le ms. *220*, il est écrit dans un grand cercle que ce contenu sera explicité par les œuvres annoncées par les petits cercles placés alentour : « in hoc codice continentur infrascripta opera auerois subtilissimi philosophi que in circulis sunt adnotata »[86]. Ici les petits cercles entourant le grand - il faut les parcourir dans le sens contraire des aiguilles d'une horloge - sont au nombre de dix-neuf[87]. Or ils véhiculent deux anomalies notables : 1. les trois premiers cercles annoncent les œuvres qui composent le ms. *220* et sont dès lors absentes du ms. *221* ; 2. les quatrième et cinquième petits cercles annoncent les commentaires des *Prédicaments* et du *Peri Hermeneias* ; en fait, ces deux commentaires sont les derniers du ms. *221* ; leur mention devrait donc être faite ailleurs, après celle des autres œuvres. Le contre-frontispice du ms. *221* n'est donc pas exempt d'incohérences eu égard aux œuvres qu'il annonce. Ces incohérences sont la preuve que, dans l'agencement de nos deux volumes, un remaniement est certainement intervenu.

Comme le montre le contre-frontispice du ms. *221*, on a dû prévoir d'abord de réunir toutes les œuvres du *corpus* en un seul gros volume, dont le début aurait été constitué par les cinq transcriptions de Thierry d'Erfurt. On abandonna toutefois le projet et on se décida pour deux volumes, dont le premier ne comprendrait que les trois premières de ces transcriptions. Les cinq avaient-elles constitué préalablement un seul volume ? Peut-être[88]. Quoi qu'il en soit, les transcriptions des commentaires de la *Physique*, du *De anima* et de la *Métaphysique* furent isolées de celles des commentaires des *Prédicaments* et du *Peri Hermeneias*, pour être reliées à part. Dans l'ensemble prévu pour former le second volume, où placer alors ces deux commentaires des *Prédicaments* et du *Peri Hermeneias* ? Leur donner la première place, avant le commentaire du *De caelo* ? Cela n'était peut-être plus possible, si déjà la première page de ce commentaire avait été ornée pour être le frontispice du deuxième volume envisagé. Les intercaler alors dans les commentaires logiques, par exemple après le commentaire de l'*Isagoge* ou la copie partielle du commentaire des *Prédicaments* ? Mais cela aussi était rendu impossible : par l'agencement même des cahiers[89]. On les plaça donc une fois pour toutes en fin de volume, après le commentaire de l'*Éthique*.

L'agencement que nos deux mss présentent de nos jours est assurément le résultat de cet ultime remaniement ; il ne peut avoir eu lieu que parallèlement aux travaux d'enluminure liés à l'acquisition des volumes par le duc Federico. Comme on pouvait s'y attendre, rien de cet agencement ne fut modifié lorsque leurs reliures furent restaurées : sous Alexandre VII (1655-1667) pour le ms. *221*[90], et sous Pie IX (1848-1878) pour le ms. *220*[91].

---

86 Cf. https://digi.vatlib.it/view/MSS_Urb.lat.221, 2 (= fol. 1v).

87 *Ibid.* Il paraît normal qu'aucun petit cercle n'ait été prévu pour le texte anonyme *Continue alterantur* ; concernant ce texte, cf. *supra*, p. 40 et n. 31.

88 Cf. *supra*, p. 36.

89 Cf. Hissette, « Le *corpus averroicum* des manuscrits vaticans », p. 292-293.

90 Cf. *Codices Urbinates Latini*, recensuit C. Stornajolo, I : *Codices 1-500* (Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codices manuscripti recensiti), Romae, Typis polyglottis Vaticanis, 1902, p. 215.

91 *Ibid.*, p. 213.

Conclusion

Commencée dans la seconde moitié du XV^e^ siècle par un certain Thierry d'Erfurt, la copie des deux mss *Vat. Urb. lat. 220* et *221*, a été poursuivie en deux grandes étapes, en vue d'obtenir le *corpus* à peu près complet de tous les commentaires aristotéliciens d'Averroès connus par le Moyen Âge latin. À en juger par l'abondance des retouches et annotations (quelques notes à la fin d'un cahier sont même en hébreu, mais elles n'ont strictement rien à voir avec les textes copiés !), l'ensemble a dû être un instrument de travail de première importance pour un des propriétaires : le maître averroïste padouan Nicoletto Vernia. Alors qu'en 1481, celui-ci envisageait de quitter Padoue pour aller enseigner à Pise, il a sans doute joint nos deux mss aux livres et objets qui lui étaient demandés en caution par les autorités pisanes. Il n'a toutefois pas gagné l'Université de Pise, à la suite de quoi ses biens furent confisqués et vendus aux enchères. Par plusieurs démarches, dont une *donatio inter viuos* (16 janvier 1483), énigmatique à plus d'un titre (comme d'ailleurs aussi une liste de livres dressée par lui), il a néanmoins cherché à récupérer ses volumes. Pour nos deux mss ses efforts en tout cas furent vains, puisque, avant le 10 septembre 1482, sans doute par l'entremise de Vespasiano da Bisticci, ils avaient été acquis par le duc d'Urbino Federico da Montefeltro. Ils resteront dans sa collection de mss et feront partie du transfert de celle-ci à la *Biblioteca Apostolica Vaticana* sous Alexandre VII. Définitivement, ils étaient ainsi soustraits au sort des volumes ayant appartenu à Nicoletto Vernia.

OLGA WEIJERS

Commenter Aristote

Le témoignage des manuscrits

L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle est un thème qui a été largement étudié depuis quelques décennies, notamment par le récipiendaire de ce volume. Ma propre contribution à cette étude a surtout concerné les méthodes de travail à la Faculté des arts et le genre littéraire des textes qui étaient le résultat de cet enseignement. Pour ne pas trop me répéter j'ai pensé à une approche différente, basée sur l'étude des traces laissées par cet enseignement dans les manuscrits. D'autre part, je songeais depuis un certain temps à parler de l'effet que la lecture des nouveaux textes d'Aristote a dû avoir sur des maîtres ès arts modestes, qui avaient non seulement l'obligation d'enseigner ces textes, mais aussi et surtout le désir de les comprendre. Je me suis donc tournée vers les manuscrits comportant des écrits d'Aristote accompagnés de gloses pour montrer comment ces maîtres procédaient.

On a montré que les nouveaux traités d'Aristote, traduits récemment en latin, changèrent profondément le contenu des disciplines enseignées dans les universités dès le début du XIII^e^ siècle. Cependant, on a moins souvent décrit le fait que ces textes étaient difficiles à comprendre. Les maîtres ès arts les abordaient en les lisant de près et en les annotant. Cet énorme effort d'annotation, qui permit ensuite la composition de commentaires continus, est encore mal connu dans le domaine des arts. Tandis que les gloses sur la Bible ont attiré l'attention des savants, les gloses sur les traités de philosophie naturelle d'Aristote restent encore largement dans l'ombre. On étudiera ici quelques exemples de manuscrits témoignant de cet effort de comprendre Aristote.

Bien entendu, la pratique de gloser des textes de base était déjà ancienne lorsque les premières universités ont vu le jour. Et la logique d'Aristote avait été glosée et commentée depuis longtemps aussi. Ce qui nous intéresse ici, ce sont les traités de philosophie naturelle, donnant lieu à des disciplines nouvelles, comme la physique ou la psychologie, qui ne bénéficiaient pas encore d'une tradition d'enseignement et de commentaires.

D'autre part, étant donné la disparition de la très grande majorité des manuscrits, il est vain de chercher les premiers manuscrits glosés de tel ou tel texte. On ne peut que rejoindre le train en marche, là où la pratique d'interprétation et d'explication était déjà en route. Cela dit, chaque maître se trouvant devant l'un de ces textes commença pour ainsi dire à nouveau. Il pouvait avoir accès à un manuscrit glosé d'un de ces prédécesseurs, ou même à un commentaire sur le texte qu'il avait à enseigner, il devait pourtant essayer de comprendre et d'expliquer à son tour les mots d'Aristote.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 53-68
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133165

Dans cette étude j'essaierai de montrer les différents niveaux de la pratique d'enseigner les textes de philosophie naturelle d'Aristote : la lecture du texte de base et l'explication des mots et concepts dans des annotations ; la mise en page de ces textes glosés ; la différence entre les diverses couches de gloses. Pour ce faire, je me concentrerai surtout sur le traité *De anima*, qui a été l'objet de mes recherches depuis quelques années.

Le thème a été abordé sur mon site internet (olgaweijers.com), dans la Partie V, consacrée à l'étude des manuscrits. On y trouvera la reproduction d'une conférence préparée en 2017, mais jamais imprimée. J'y expliquai que les instruments pour trouver les manuscrits glosés sont peu nombreux et en grande partie défaillants ; et j'y montrai que les manuscrits contenant des recueils de textes aristotéliciens, riches et complexes, mériteraient des descriptions détaillées[1]. Pour l'un de ces manuscrits, Paris, BnF lat. 6319, on trouvera une description assez complète sur le même site (Section VII). Je reproduis le bref résumé au début :

> *Corpus Vetustius*, XIII^e^ et début XIV^e^ s. (le texte de base est du troisième quart, le commentaire probablement du dernier tiers du XIII^e^ siècle ; une partie du ms., fols 209-242, est du début du XIV^e^ s. et espagnole[2]) ; format 325x220 mm ; I + 300 feuillets ; 2 colonnes ; plusieurs mains ; provenance : probablement le Midi de la France et/ou l'Espagne ; corrections et annotations ; marges larges remplies de commentaires, certains anonymes, d'autres attribués à Adam de Bocfeld ; table du contenu, dans laquelle figurent certains des commentaires.

Ce manuscrit est intéressant pour plusieurs raisons : d'abord, c'est un manuscrit composite complexe, contenant un recueil de textes assez riche, et ces textes sont largement glosés ; on peut distinguer divers scribes, pour les textes de base aussi bien que pour les gloses. Ensuite, la mise en page du texte présente les gloses en plusieurs colonnes, correspondant à plusieurs niveaux d'annotation. Voici le résumé du contenu et de la répartition des gloses :

---

1 Ces recueils ont été décrits dans les volumes *Aristoteles Latinus, Codices*, descripsit Georgius Lacombe, Roma 1939-1955. Il faut distinguer le *Corpus Vetustius* et le *Corpus Recentius*. L'appellation *Corpus Vetustius* indique une collection de traductions latines de l'arabe ou du grec, utilisées dans les écoles avant 1270 ; le *Corpus Recentius* comprend des manuscrits avec les nouvelles traductions du grec, destinées à remplacer les traductions de l'arabe, ou de nouvelles versions des vieilles traductions du grec ; les dernières dominent vers la fin du XIII^e^ siècle.

2 Informations reçues de Patricia Stirnemann : « Le manuscrit a été copié dans le midi de la France (parchemin de chèvre, filigranes violets, motifs italianisants) ou en Espagne. Une partie du ms., fol. 209-242 (*De sompno-De longitudine*), est du début du XIV^e^ et d'origine espagnole (*opus vermiculatum* dans l'initiale filigranée) », « mis à part l'ex libris noté par Lacombe, à la dernière feuille on lit 'Johannes de Balma ita est (XV^e^)' » ; à propos des fol. 135-153 (*De generatione*) : « Les gloses interlinéaires et marginales aux fol. 135-153 sont contemporaines du texte, mais pas (à mon avis) de la même main. Le commentaire qui se trouve autour est légèrement plus tardif. Le ms. de base est du troisième quart, le commentaire me semble du dernier tiers [du XIII^e^ siècle]. Alors, la main des gloses intervient fol. 135-136v et dans la *Metaphysica nova* (f. 243 et sqq.). La main du commentaire est la même que celle qui a transcrit tous les commentaires attribués à Buckfield ».

1v notes sur la *Physique* ;
2r-61v (sur 61v une seule colonne) *Physica*, avec gloses et le commentaire d'Adam de Bocfeld (attribué dans la table du contenu) jusqu'au livre IV, puis fragmentaire jusqu'au livre VI ; à partir du l. V peu de gloses, parfois presque aucune, mais parfois un fragment du commentaire d'Adam (p. ex. 34v-40v, l. VI) ;
62r-111v *De celo et mundo*, un commentaire entoure le texte au début : 62r-v, 63r (moitié de la page), s'arrête brusquement et ensuite il n'y a presque rien dans les marges, seulement de temps en temps quelques petites gloses ou corrections ;
111v texte en une seule colonne et schéma dans la marge inférieure ;
113r-134r *De anima*, beaucoup de gloses et le commentaire d'Adam de Bocfeld (il lui est attribué) ; marges extérieures en deux colonnes, celle de l'extérieur remplie complètement, celle de l'intérieur en partie (parfois quelques gloses seulement, parfois plus) ; texte glosé (commenté) jusqu'à la fin ; 134v blanc ; *nota* : le folio 112 a été relié au mauvais endroit, le début du texte commençant ici au fol. 113r ; le fol. 112 (inc. texte Arist. : cum sit unum, dans le traitement du sens de l'ouïe) aurait dû se trouver entre fol. 124 (voir la réclame « cum sit » au fol. 124v) et fol. 125 ; le l. II commence 119vb, l. III 129ra ;
134v blanc ;
135r-153ra *De generatione et corruptione*, beaucoup de gloses (bien que par endroit un peu moins que sur le *De an.*) jusqu'à la fin et le commentaire d'Adam de Bocfeld ; les gloses sont parfois ordonnées dans trois ou quatre colonnes parallèles (cf. par ex. fol. 136v) ; parfois schémas dans marges inférieures (par ex. fol. 137r) ; à partir du fol. 138 environ le commentaire d'Adam continue, mais les gloses isolées se font rares ; parfois il y a un commentaire écrit autour d'une correction, par exemple fol. 150r marge inférieure ; parfois il y a des corrections écrites dans une encre noire, par ex. fol. 152r ;
153rb-182v *Meteora*, très peu ou pratiquement pas de gloses, mais parfois des manicules ; parfois, par ex. fol. 160v, 164r, quelques petites gloses tout à fait à l'extérieur de la marge vide ; mais fol. 165r gloses près du texte et schéma des vents dans la marge inférieure ; à la fin, fol. 182r-v, corrections à l'encre noire, mais dans une main différente (?) ; nombres en chiffres arabes dans les marges désignant les subdivisions des livres, par exemple 1 à 23 pour le livre IV ;
183r-188v *De sensu et sensato*, il comporte davantage de gloses que sur les *Meteora*, mais moins qu'au *De an.* et *De gen.*, et surtout moins bien organisées et écrites dans une main différente, plus cursive ; les titres courants sont également dans cette main plus lâche ; initiales non ornées ; mais même justification ; souvent des petits schémas ; fol. 188v « Expliciunt libri phisicorum » ;
189ra-200vb *Liber de intelligentiis*, sans gloses, mais titres courants comme avant le *De sensu* et, de nouveau, initiales ornées ; le texte de base est écrit en plus grands caractères sur la partie gauche de la colonne, au début de chaque chapitre ; numéros des chapitres en chiffres romains ;
200vb-206va *Liber de causis*, suit directement, dans la même colonne ; disposition et écriture semblables ; initiales ornées ; quelques gloses et corrections du texte aux fols 201r-v, 202rv, 203r, puis plus rien ;

206va-208ra *Liber XXIV philosophorum* (*Liber Hermetis*), suit directement, dans la même colonne ; mêmes disposition et écriture ; initiales ornées ; pratiquement sans gloses ;
208v blanc, mais on voit les traces du titre courant du fol. 209r, donc, le feuillet a été fermé avant que l'encre ne sèche complètement ;
209r-218va *De sompno et vigilia*, texte écrit dans une autre main, peu de gloses ; main des gloses comparable avec celle du *De sensu* (?) ; initiales filigranées (voir plus haut) au début du texte et 213r, 216v, donc très peu ; pieds de mouche rouge et grands ; petits schémas dans les marges ;
218va-224vb Costa ben Luca, *De differencia spiritus et anime*, suit directement dans la même colonne ; mêmes disposition et écriture ; initiale ornée au début ; pieds de mouche rouge et grands ; très peu de gloses ;
225ra-237va *De plantis*, disposition et écriture sont pareilles ; initiale ornée au début ; pieds de mouche rouge et grands ; (très) peu de gloses ;
237vb-240va *De memoria et reminiscentia*, (très) peu de gloses (à partir de ce texte, l'écriture est peu soignée avec pieds de mouche énormes) ;
240vb-242v (une colonne) *De morte et vita*, (très) peu de gloses, mais une longue glose 240v ; 243ra-300rb *Metaphysica*, écriture plus soignée, un peu plus de gloses 243r-v, puis de nouveau (très) peu (sauf au début des livres), début l. VI, l. VII, l. VIII moins de gloses, mais des longues gloses (commentaire d'Adam de Bocfeld ?) au début du l. IX et X ; nombre de gloses assez variable ; subdivision de colonnes dans les marges extérieure et intérieures (voir plus haut) ; souvent manicules, petites têtes, schémas dans les marges inférieures ;
300rb le reste de la colonne est en blanc ;
300v blanc ;
301 blanc.

On constate que les traités ne sont pas tous accompagnés de gloses au même degré : certains textes comportent des gloses du début jusqu'à la fin, d'autres beaucoup moins et de façon irrégulière. Les trois textes qui n'appartiennent pas au corpus aristotélicien (*De intelligentiis, De causis, Liber XXIV philosophorum*) n'ont pas ou pratiquement pas été glosés. Ils forment d'ailleurs un élément codicologique à part[3].

3 *Eléments codicologiques :*
Elément A : les fol. 1-124 forment une unité codicologique, composée de 10 cahiers (sénions et quinions) ; à la fin d'un cahier on voit souvent une réclame ; on aperçoit parfois la corde avec laquelle les cahiers ont été liés.
Elément B : les fol. 125-188 sont un peu plus courts que la partie précédente (*c.* 5 mm) ; cette partie est composée de 6 cahiers, également sénions et quinions. La fin de cette partie est indiquée par une main plus récente dans la marge sous la colonne de droite : « Expliciunt libri phisicorum » ; pas de rupture de continuité entre A et B en ce qui concerne le contenu.
Elément C : fol. 189-208, partie composée de 2 quinions, puis 2 feuilles déchirées.
Elément D : fol. 209-242, partie composée de 3 sénions (début XIV^{e} s., origine espagnole).
Elément E : fol. 243-300, partie composée de 4 sénions et d'un quinion.
1 feuille de garde (numérotée 301) blanc, avec quelques notices.

Voilà pour la présentation générale du manuscrit. Pour entrer davantage dans le contenu, j'ai choisi la partie comprenant le *De anima*, donc fol. 113r-134r. Comme on a vu plus haut, ce traité a été largement pourvu de commentaires. On parlera d'abord de la mise en page du texte et des gloses, avant d'aborder des gloses elles-mêmes.

Voici la reproduction d'une partie de la première page (f. 113r) :

Figure 1. fol. 113r partie supérieure ; début du *De anima*, en deux colonnes ; le commentaire d'Adam de Bocfeld est écrit tout autour ; gloses interlinéaires et dans la marge extérieure (divisée en deux colonnes) ; quelques petites gloses près du texte.

Comme on voit, le traité commence avec une initiale ornée, le texte de base est écrit en deux colonnes en milieu de page et il est entouré de textes en petits caractères : le commentaire d'Adam de Bocfeld[4] et des gloses ; il y a aussi des gloses interlinéaires et marginales, jouxtant immédiatement le texte principal. Puisque le début des traités de ce genre est généralement lourdement glosé, regardons maintenant un autre folio du même texte.

Ici, on est dans le livre II du *De anima.* La marge extérieure est divisée en deux colonnes et sous les colonnes du texte principal on a deux colonnes supplémentaires. Le commentaire d'Adam de Bocfeld continue comme avant, mais d'autres annotations accompagnent le texte et on trouve aussi des gloses interlinéaires[5].

Comment cette page a-t-elle été réalisée et par combien de personnes différentes ? Quel élément est dû au maître enseignant dans sa classe ?

---

4 Le commentaire d'Adam de Bocfeld sur le *De anima* est rapidement devenu populaire ; cf. O. Weijers, « Adam of Buckfield's commentary on *De anima.* A case study », sur mon site olgaweijers.com, III.2, p. 2.

5 Le nombre de gloses varie tout au long du texte ; à certains endroits il n'y a même pas de gloses interlinéaires (par exemple au fol. 127). Cela traduit l'intérêt suscité par les diverses parties du texte.

Figure 2. 123v gloses interlinéaires ; commentaire d'Adam de Bocfeld dans les marges supérieures et extérieures, mais davantage de gloses dans la colonne intérieure de la marge extérieure (à gauche), et même une petite glose insérée entre les deux colonnes de la marge ; en bas à droite personnage pointant vers un passage auquel le scribe veut attirer l'attention.

D'abord, il est clair que le texte central, donc le texte d'Aristote, a été écrit par un scribe professionnel, probablement durant le troisième quart du XIII^e siècle. Pour le commentaire d'Adam de Bocfeld, on peut supposer que la même personne a écrit tous les commentaires de cet auteur que l'on trouve dans ce manuscrit (donc, pour les textes suivants : *Physica, De anima, De generatione et corruptione*, et peut-être la *Metaphysica*)[6]. Par contre, les gloses interlinéaires et les annotations ajoutées dans les marges ne semblent pas être de la même main, bien qu'elles soient contemporaines. C'est donc ici qu'un utilisateur du manuscrit est intervenu (ou plusieurs utilisateurs), complétant un manuscrit préparé à l'avance.

Pour montrer que les gloses sur ce texte ont été écrites par plusieurs mains, prenons un autre folio, où la différence entre les mains et les encres des gloses saute aux yeux :

Il s'agit d'un passage du premier livre. On y distingue des gloses interlinéaires écrites par (au moins ?) deux mains différentes et – outre le commentaire d'Adam de Bocfeld – des annotations dans les marges également dues à au moins deux mains différentes ; l'une d'entre elles, écrivant dans une encre plus foncée, semble avoir ajouté des gloses interlinéaires et plusieurs annotations marginales ; une autre, dans une encre plus claire, a écrit les annotations dans la colonne intérieure de la marge extérieure ainsi que celle en bas de page sous la colonne de droite. Ainsi, au moins deux personnes ont utilisé et annoté le texte d'Aristote dans ce manuscrit[7]. Il est probable que ce furent deux maîtres ès arts possédant successivement le manuscrit et on a tendance à penser que celui écrivant à l'encre noire fut le dernier, mais pour y voir plus clair il faudrait évidemment étudier de plus près le document original.

La question se pose naturellement de savoir dans quel milieu universitaire cette activité d'un maître acquérant le manuscrit, qui comportait sans doute déjà des gloses, puis glosant à son tour les textes qui l'intéressaient, peut s'être déroulée. L'origine du manuscrit, probablement méridionale, comme on a vu plus haut, nous amène à penser à l'université de Toulouse, mais le modèle à partir duquel il a été copié devait être parisien, car à la Faculté des arts de Paris l'étude des textes aristotéliciens était déjà bien avancée et les commentaires d'Adam de Bocfeld étaient bien connus[8].

Pour entrer dans la tête d'un maître annotant un tel texte, il faut essayer de déchiffrer des gloses dans ce genre de manuscrits. Pour ce faire, on prendra un autre manuscrit, plus facile à lire et plus facile d'accès, à savoir le ms. Sorbonne 567, conservé à la Bibliothèque de la Sorbonne et provenant de la bibliothèque du Collège Louis le Grand. Ici aussi, nous avons un gros volume : 228 folios (323x220 mm), datant lui aussi du XIII^e siècle. Il contient le *Corpus recentius* d'Aristote, présenté dans une mise en page un peu différente : le texte central a été écrit en une seule colonne, les marges extérieures sont divisées en deux colonnes étroites et les marges inférieures sont divisées en deux colonnes remplissant l'espace central juste en-dessous du texte de

6 Voir plus haut, n. 2.

7 Comparez la remarque de Patricia Stirnemann à propos des fol. 135-153 (*De generatione*) citée plus haut (n. 2).

8 On peut aussi penser à la "'Glose d'Oxford'", un ensemble de manuscrits glosés dont la mise en page est semblable à celle qu'on a vue plus haut. Il serait intéressant de comparer le texte de ces gloses avec les gloses étudiées ici. C'est un travail qui mériterait une étude à part.

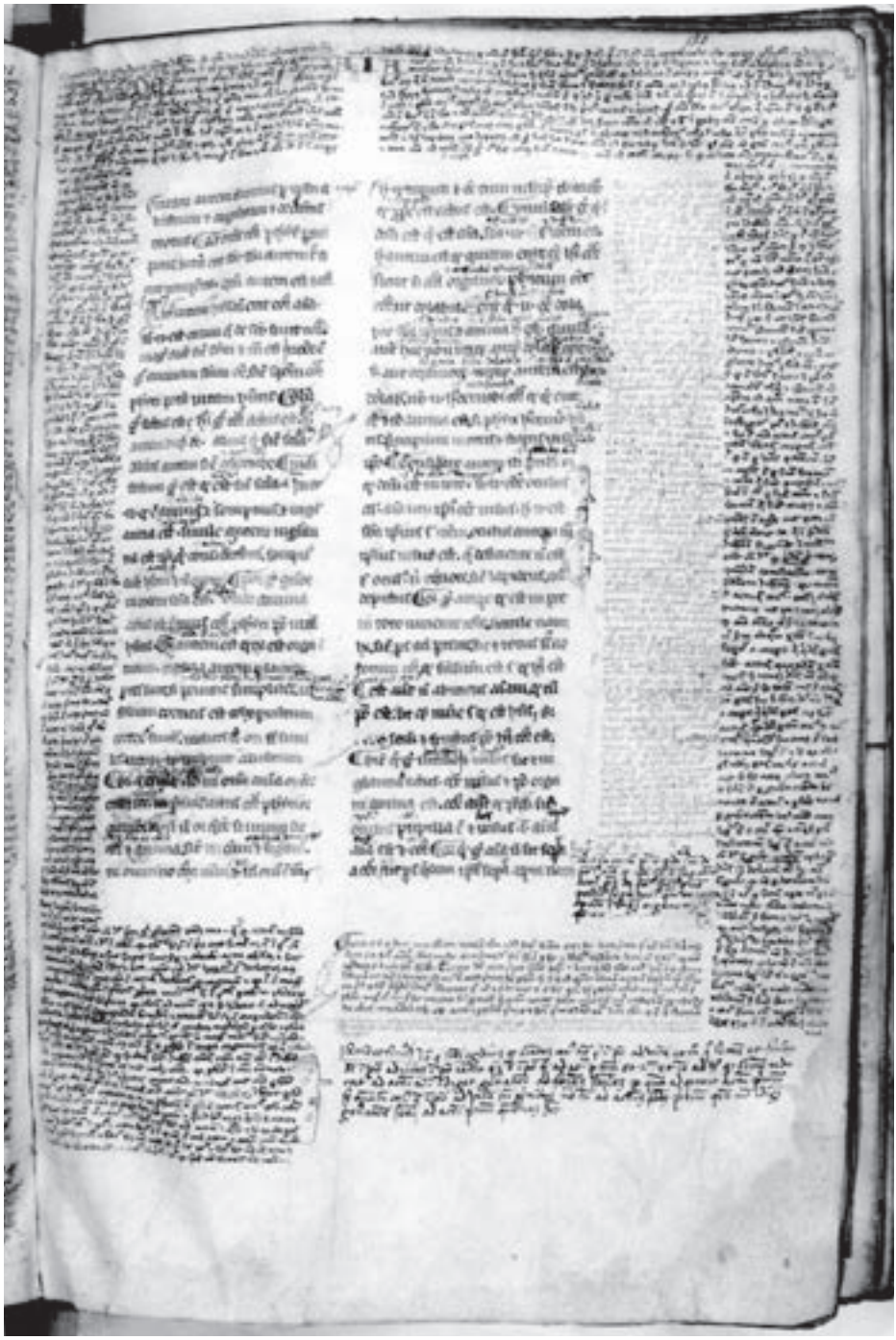


Figure 3. BnF lat. 6319 fol. 120r

base. La disposition des gloses n'est pas partout la même : parfois, la marge inférieure est occupée par un commentaire standard (par exemple d'Adam de Bocfeld ou d'Alfred de Sareshell), tandis que les marges intérieures et extérieures contiennent des gloses. Ces marges avaient été préparées par la personne qui traçait les lignes sur les pages ; ces lignes continuent dans les marges, divisées en colonnes par des lignes verticales et horizontales ; on voit souvent les trous pour le réglage et le tracé des lignes.

Dans ce manuscrit, le *De anima* occupe les folios 171r-178v et 181r-195v[9]. Le texte est accompagné de gloses interlinéaires et marginales, mais il n'y a pas toujours de gloses dans les marges inférieures. Parfois il n'y a presque pas de gloses dans les marges, comme par exemple aux fol. 172v-176v, correspondant au premier livre du texte, qui suscitait moins l'intérêt des lecteurs que le livre II et surtout le livre III (concernant l'intellect). Par contre, au début du livre II on trouve beaucoup de gloses et ensuite le texte a été glosé régulièrement, jusqu'au bout.

Puisque je me suis intéressée depuis quelques années aux sens intérieurs et plus particulièrement au sens commun[10], je donnerai ici quelques exemples de gloses concernant ce passage du texte aristotélicien[11]. Il faut noter qu'Aristote n'utilise pas ici l'expression sens commun, bien qu'il parle du concept en d'autres termes. Les maîtres qui mentionnent cette expression dans leurs gloses ont donc lu des commentaires sur le texte qui leur permettaient de comprendre de quoi il s'agissait.

Commençons par regarder quelques gloses interlinéaires entre les premières lignes du chapitre suivant, ici en haut du fol. 190r.

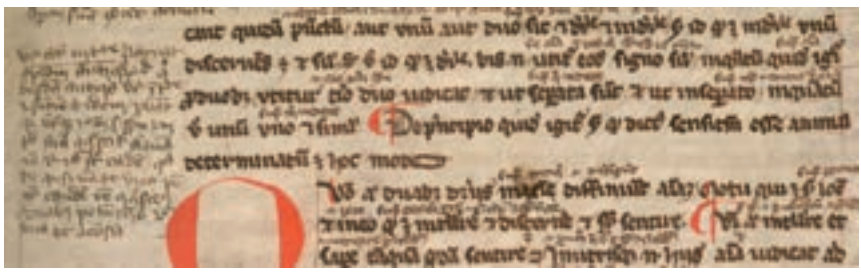


Figure 4. Sorbonne, ms. 567 fol. 190r

On voit ici le début du passage d'Aristote concernant la représentation (ou imagination), différente de la sensation et de la pensée[12] :

> Quoniam autem duabus differentiis materie diffiniunt animam, motu qui est secundum locum / et in eo quod est intelligere et discernere et sensu sentire, videtur autem intelligere et /

9 Il y a eu une erreur dans la reliure du volume (voir plus haut).

10 Voir mon site olgaweijers.com, Part VI.

11 Il s'agit, dans le texte aristotélicien, du passage III, 2, 425b10-427a15. La coupure entre les livres II et III était différente dans l'Antiquité. Au moyen Moyen Ââge on fait commencer le livre III par le chapitre III, 4 (voir la glose citée ci-dessous : capitulum quartum et secundum Albertum tertius liber).

12 Cf. la traduction de Pierre Thillet, dans Aristote, *De l'âme*, Paris, Gallimard, 2005, p. 157.

sapere tamquam quoddam sentire : in utrisque enim hiis anima iudicat aliquid / et cognoscit eorum que sunt.

Au-dessus de ces quelques lignes on trouve plusieurs gloses :

au-dessus de la première ligne : super materiam autem distinguit, puis : super ex una
au-dessus de la deuxième ligne : et ex eo … super ex altera parte … per intellectum apprehendente …
au-dessus de la troisième ligne : id est iudicare per intellectum

On voit bien que ces petites annotations servent à éclaircir le passage d'Aristote, quant à sa structure aussi bien qu'au vocabulaire (ainsi au-dessus du mot *sapere* on lit l'explication id est iudicare per intellectum). C'est donc le niveau de base de l'explication littérale.

Les gloses marginales ont un caractère différent : elles concernent les concepts plutôt que la lettre. Ainsi, sur le même feuillet se trouve, dans la marge supérieure à gauche, une glose à propos du sens commun, dont il était question dans le passage précédent (on y reviendra ci-après). D'autres gloses donnent l'articulation et le contenu des divers paragraphes ; ainsi, au milieu de la marge supérieure, en deux colonnes, on trouve deux gloses, dont la première commence par *Quoniam autem*, la seconde par *Et antiqui*, indiquant les passages d'Aristote. La première se lit :

Quoniam autem. Capitulum quartum et secundum Albertum tertius liber de virtute fantastica. Primo narrat opinionem
antiquorum de intellectu, secundo …

Elle précise donc la division du texte aristotélicien. La seconde concerne la première subdivision : *Et antiqui.*

Figure 5. fol. 190r marge supérieure

Regardons maintenant la glose concernant le sens commun et sa transcription :

Figure 6. fol. 190r en haut à gauche (marge supérieure intérieure)

Nota sensus communis potest considerari quantum
ad radicem dicens sic est in corde
ut dicitur in de sompno et vigilia
secundo quantum ad apparentiam et eius
operationem, sic est in concavitate
cerebri. Consideratur (?) sensus
generalis in corde radicatur
quia a corde et de omnibus organis
sensuum procedunt nervi. Sed tamen
quilibet sensus in determinata parte corporis
sensuum organum habet, quo movente
operationem suam exercet actualem.

On constate que l'auteur de cette glose aborde un thème bien connu, à savoir la localisation du sens commun : dans le cœur ou dans le cerveau. C'est un thème développé dans les commentaires au *De anima* depuis le début[13]. Le sens commun étant le sens qui coordonne et transmet les sensations des cinq sens extérieurs (toucher, vue, odorat, etc.), il est considéré comme le premier des sens intérieurs ou bien comme intermédiaire entre les sens extérieurs et intérieurs. Selon ceux qui suivent Aristote sur ce point, il est localisé dans le cœur (ou auprès du cœur), mais Avicenne et ses disciples le placent dans le cerveau ; c'est ce que font aussi les *medici.* Sans entrer dans cette matière complexe, on constate que notre maître suit ici la

13 Cf. O. Weijers, notamment sur mon site sous VI.D.1.

synthèse entre les deux doctrines, élaborée déjà par Alexandre de Halès et reprise notamment par le maître anonyme édité par Gauthier[14].

Regardons encore une glose en bas du fol. 189v, à la fin de la colonne dans la marge intérieure, écrite dans une encre plus foncée que les gloses juste au-dessus :

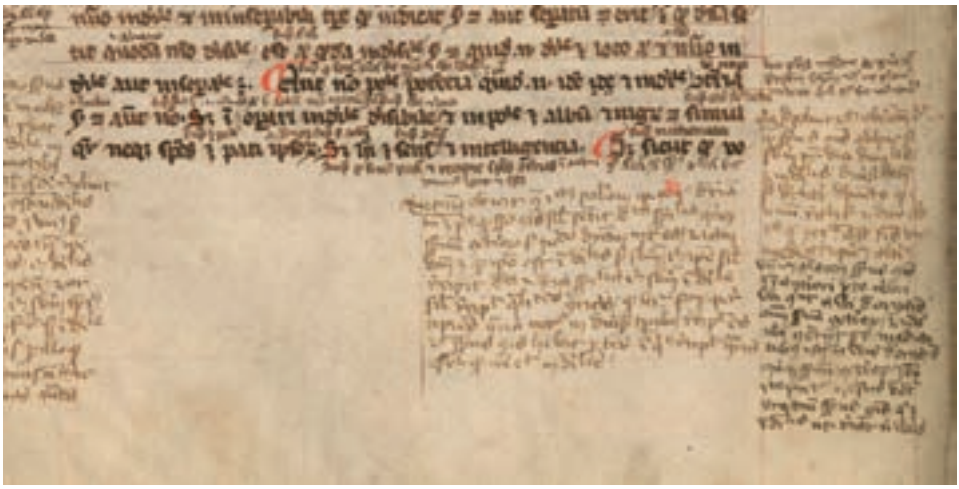


Figure 7. fol. 189v marge intérieure

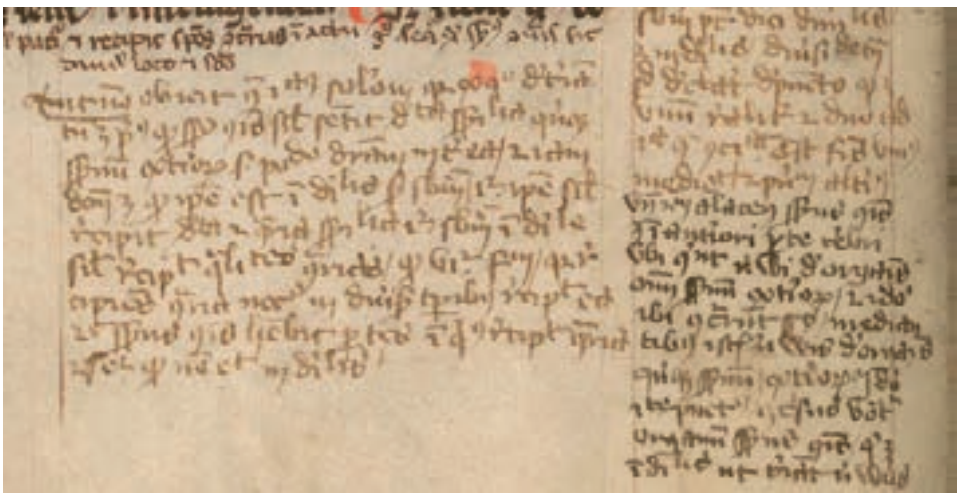


Figure 8. fol. 189v marge intérieure (détail)

14 *Anonymi magistri artium Lectura in Librum de anima*, éd. R. A. Gauthier, Grottaferrata, 1985, p. 421-422.

Voici ce que l'on peut déchiffrer :

Unde secundum alacen sensus virtutis communis
est in anteriori parte cerebri
ubi conveniunt nervi de organis
omnium sensuum exteriorum / et ideo
ibi concurrunt sensus median-
tibus istis nervis de organis
quinque sensuum exteriorum ; ideo
incepuit (?) concursus versus (?)
organum sensus communis qui est
indivisibilis (?) ut transit nervus

L'autorité citée ici est Alhazen, auteur d'un traité *Perspectiva.* Dans ce traité il est question notamment des nerfs par lesquels les sensations ou impressions des yeux sont transmises au cerveau. Ainsi, le maître anonyme d'un commentaire sur le *De anima* édité par Gauthier parle de nerfs visuels provenant de la pupille[15] et Gauthier donne ici comme sources notamment Alhazen[16]. Cela dit, il me semble que la glose transcrite ci-dessus est plutôt basée sur Avicenne, ou une source intermédiaire, expliquant la division du cerveau en cellules et situant le sens commun dans la partie antérieure du cerveau. Pour cette thématique on peut également prendre l'Anonyme de Gauthier comme exemple, quand il dit, dans une explication très savante, que les vertus intérieures sont diversifiées *secundum medicos*[17] dans trois concavités du cerveau. Les sources indiquées par Gauthier, dans sa note très érudite, n'incluent ni Alhazen ni Avicenne, mais la théorie des trois parties du cerveau est devenue commune dès le début du XIII^e^ siècle.

Revenons à la glose et son contexte. Les dernières lignes du texte aristotélicien se lisent ainsi :

---

15 ANONYMUS, éd. GAUTHIER p. 414 : « non enim pupilla est organum visus, set locus concavus a quo procedunt nervi visuales ad utrumque oculum ». Voir mon site VI.C n.° 11.

16 HUNAIN IBN ISHAQ, *Liber de oculis*, 10, dans *Omnia opera Ysaac*, Lyon, 1515 ; aussi dans *Galeni opera omnia latine*, vol. 5, Venice, 1541 ; ALHAZEN, *Perspectiva*, 1, 27, dans *Opticae thesaurus Alhazeni Arabis libri septem*, éd. F. RISNER, Basel, 1572. Réimpression avec une introduction de D. C. Lindberg, New York, 1972 ; AVICENNA, *Liber de anima*, III, 8, éd. S. VAN RIET, Leiden, Brill, 1968.

17 *secundum medicos*, cf. GAUTHIER : « Praesertim 'Ali ibn al-'Abbas, *Pantegni*, a Constantino Africano transl., Theor., III 12 (in *Omnia opera Ysaac*, Lugduni, 1515, t. II, fol. 10va-11rb) : 'Cerebrum vero corpus est album … ut cito mutetur in naturam sentiendi … Cerebrum tres habet concauitates … Hec est forma cerebri quod circumdant duo ventriculi, scilicet panniculi qui vocantur matres cerebri : unus grossus qui dura mater vocatur : hec craneo supponitur… fit autem hec dura mater… ut matrem piam craneo suppositam custodiat a duritie cranei … pia mater subtilis …' ; HUNAIN IBN ISHÂQ, *Liber de oculis* a Constantino transl., (*Ibid.*, fol. 172vb) : 'Phantasia vero operatur in priora (cerebri), ratio in medio et memoria in pupilla' ». Apud scriptores saeculi XII tritissima evaserunt, ad designandum ventriculos cerebri, verba *cella*, *cellula* (semel locutus erat Constantinus de '*cella pulmonis*', *Ibid.*, fol. 12va14) ». Cf. *Mittellateinisches Wörterbuch*, II Bd., s.v. Cella, Cellula, nec non adn. ad S. THOMAE DE AQUINO, *Sentencia libri de anima*, II 4, 91-93 ».

> Aut non possibile potentia quidem non idem et indivisibile est contraria, secundum esse autem non. Sed in operari indivisibile divisibile et impossibile est album et nigrum esse simul, quare neque species est pati ipsorum ; sed huiusmodi est sensus et intelligentia. Sed sicut quod vo/(190r) cant quidam punctum …

Il s'agit du dernier passage du livre II, dans lequel Aristote donne l'exemple du point pour expliquer que quelque chose peut être indivisible et divisible à la fois, comme l'indique la glose interlinéaire au-dessus des premiers mots : « super quod sensus communis sit numero et subiecto indivisibilis id est in potentia ».

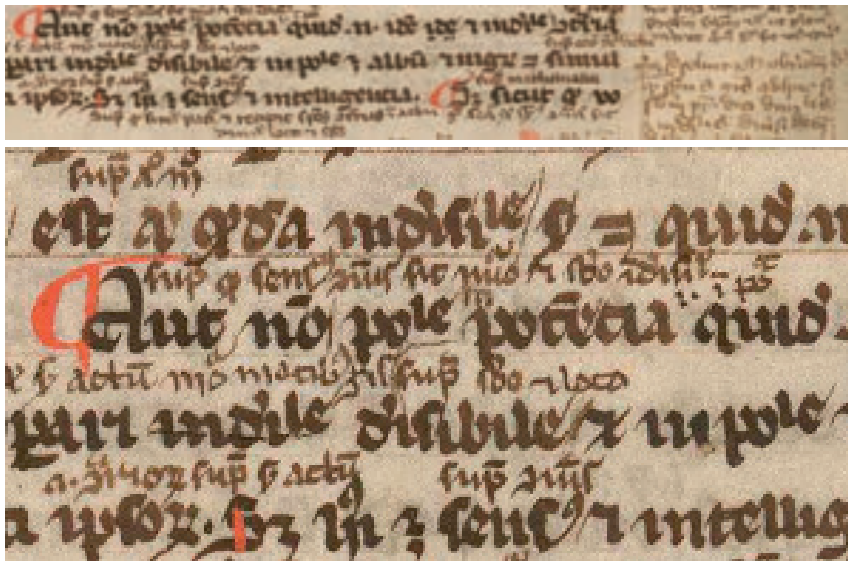


Figure 9. Sorbonne, ms. 567 fol. 189v

Dans la marge de droite, le même glosateur précise l'intention d'Aristote dans ce passage : « hic philosophus intendit arguere contra predictam solutionem et hoc ut planius inquirat questionem … Ensuite, la glose marginale en-dessous poursuit : Consequenter solvit secundam obiectionem dicens quod sensus communis adhuc secundum subiectum potest dici divisibilis et indivisibilis … ». Ainsi, il est clair que ces deux gloses précisent le sujet du passage, tandis que la glose écrite dans une encre plus foncée aborde un thème différent, dont Aristote ne parle pas ici. Bien que l'écriture soit semblable, il est probable que l'auteur de cette dernière glose était un maître différent. Celui-ci avait manifestement lu des commentaires sur le *De anima* et sur le passage en question.

Que pouvons-nous conclure de ces exemples ? D'abord, un manuscrit comportant des textes d'Aristote (généralement toute une série de textes) n'était pas une chose simple : la fabrication d'un tel manuscrit était évidemment très couteuse, non seulement pour l'aspect purement matériel (feuilles de parchemin, reliure, réglure des feuillets), mais aussi pour les frais d'un scribe, si le texte des traités compris dans le recueil devait

être copié par un scribe professionnel. Dans ce cas, seul un maître fortuné pouvait se permettre d'acquérir son propre exemplaire. Cependant, un manuscrit pouvait aussi être copié par un maître lui-même, qui empruntait des *pecie* de l'exemplaire en possession du *stationarius*[18]. Dans les deux cas, le maître se retrouvait avec le texte 'nu' de la traduction latine, à moins que le maître 'riche' ait demandé au scribe (ou à un autre scribe) d'ajouter directement un commentaire dans les marges. Cela était peut-être le cas du ms. Paris BnF lat. 6319, puisque le commentaire d'Adam de Bocfeld sur plusieurs traités semble avoir été copié par la même main.

Ensuite, le maître ajoutait les gloses interlinéaires en lisant de près les textes, qui étaient difficiles à comprendre, non seulement à cause du contenu – la pensée d'Aristote était souvent compliquée – mais aussi du fait du langage des traductions : il fallait expliquer un grand nombre de termes et de constructions. On en a vu un exemple plus haut. Un certain nombre de concepts ainsi que la structure du raisonnement devaient également être éclaircis ; cela se faisait au moyen de gloses marginales. On a vu comment l'auteur des gloses dans le ms. Sorbonne 567 expliquait la façon dont Aristote avait structuré les objections et les réponses à propos du sens commun pour mieux enquérir la question.

Disons qu'un maître A (qui avait été auparavant étudiant et avait donc une certaine connaissance du texte) avait préparé ce dernier manuscrit pour ses cours. Il avait ajouté les gloses interlinéaires qui lui permettaient de se retrouver facilement dans le texte, ainsi que les gloses explicitant la structure du texte. On peut imaginer qu'en 'lisant' le texte devant ses étudiants, il ajoutait de petites gloses dans les marges pour signaler des choses importantes ; ainsi, la glose dans la marge supérieure gauche du folio 190r, qu'on a vue plus haut. Il avait connaissance de la discussion autour de l'organe du sens commun et de sa localisation, et il voulait expliquer ce problème à cet endroit. Il avait d'ailleurs pris soin de copier dans les marges le commentaire populaire d'Adam de Bocfeld, qui facilitait beaucoup la compréhension du texte.

Imaginons ensuite un maître B, heureux possesseur du même manuscrit, qu'il avait pu acquérir à bas prix ou qui lui avait été légué par maître A. Il se trouvait en possession d'un instrument de travail précieux, largement préparé pour l'enseignement par son prédécesseur. Cela dit, lui aussi s'intéressait à la doctrine de ce traité et il tenait à compléter les gloses par ses propres observations. Ainsi, il ajouta par exemple la glose dans la marge du fol. 189v en bas, qui donne des précisions érudites sur la place du sens commun dans le cerveau.

Ces deux maîtres témoignent d'un intérêt réel pour le traité de psychologie – une discipline nouvelle –, qui dépassait la simple obligation de l'enseigner. Ils étaient probablement fascinés par le sujet, et devaient en même temps procéder comme de véritables philologues, pratiquant la lecture rapprochée.

En se basant sur ces quelques exemples, on peut dire plus en général que ce genre de manuscrits était l'outil de base des maîtres qui 'lisaient' les œuvres d'Aristote devant les étudiants. Le premier maître copiait des gloses – soit de sa propre invention, soit des annotations prises dans une autre copie –, entre les lignes et dans les marges et

18 Pour le système des *pecie*, voir par exemple mon site partie V, 3, 3.

ajoutait parfois un commentaire populaire et utile. En lisant ou en préparant son cours, il ajoutait des gloses marginales ou des petites notes dans la colonne intérieure, près du texte de base[19]. Ensuite, un autre maître prit possession du manuscrit et ajouta sans doute ses propres commentaires. Parfois, des notes dans une main beaucoup plus récente montrent que le manuscrit en question a été utilisé par des générations de maîtres ou d'érudits.

Quoi qu'il en soit, le travail d'un maître ès arts au XIII^e^ siècle n'était certainement pas répétitif ; tout en enseignant, il découvrait la pensée complexe et inédite d'Aristote sur des sujets passionnants.

19 En général, on peut dire que les colonnes marginales sont destinées à deux niveaux de gloses : près du texte il y a des corrections ou de petites explications, tandis que les marges extérieures, plus larges, et les marges inférieures contiennent des commentaires concernant des points difficiles ou des points de doctrine. Cependant, chaque manuscrit est différent et l'organisation de chaque manuscrit et des divers niveaux de gloses qu'il contient est à étudier individuellement.

HEINE HANSEN

Nicholas of Paris on Porphyry's *Isagoge*

Some Notes on the Textual Witnesses

In the impressive *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siecle*, Claude Lafleur, with the collaboration of Joanne Carrier, edited, among other things, the *Introduction to philosophy* by the early thirteenth-century logician Nicholas of Paris (Nicholaus de Parisius, Nicholaus Parisiensis)[1].

Relatively little is known about this Nicholas. He taught, presumably, in the 1230s ; his school was on the left bank, in the *clauso Brunelli* ; and he was dead by 1263[2]. He appears, as Claude Lafleur, following Martin Grabmann, Fernand Van Steenberghen and René-Antoine Gauthier, points out, to have been one of the leading arts masters in the early days of the University of Paris. Several extant commentaries on the old logic (and one on Priscian) as well as a work on syncategoremata are explicitly ascribed to him in the medieval manuscripts ; some of them have even been edited[3].

Nicholas' *Introduction to philosophy* stands at the head of his commentary to the first book on the logical curriculum as it was taught in his day : Porphyry's *Isagoge* in

1 C. Lafleur, and J. Carrier (eds), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle : Autour du « 'Guide de l'étudiant » ' du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 5), 1997. For the edition of Nicholas' text, see their contribution « L'Introduction à la philosophie de maître Nicolas de Paris », on p. 447-65.

2 See Gauthier's preface in Thomas de Aquino, *Expositio Libri peryermenias : Editio altera retractata*, ed. Leonina. Opera Omnia 1.1. Rome, Commissio Leonina, 1989, at p. 66*. In addition, his buttocks may have been somewhat prominent, and he seems to have held some rather surprising views about the nature of relations ; see, respectively, Henri d'Andeli. *The Battle of the Seven Arts : A French Poem by Henri d'Andeli, Trouvère of the Thirteenth Century*, ed. and trans. Louis John Paetow. Memoirs of the University of California, vol. 4.1, History, vol. 1.1. Berkeley, University of California Press, 1914 and H. Hansen, « Strange Finds, or Nicholas of Paris on Relations », in J. L. Fink, H. Hansen, A. M. Mora Márquez (eds), *Logic and Language in the Middle Ages*, Leiden, Brill, 2013.

3 H. A. G. Braakhuis, *De 13de eeuwse tractaten over syncategorematische termen : Inleidende studie en uitgave van Nicolaas van Parijs' Sincategoreumata*, 2 vols. Meppel, Krips Repro, 1979 ; H. Hansen, A. M. Mora Márquez, « Nicholas of Paris on Aristotle's Perihermeneias 1-3 », in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 80 (2011), p. 1-88 ; M. Vachon, *Édition critique, traduction française, annotation et étude historico-doctrinale de Nicolas de Paris (Nicolas Parisiensis), Rationes super libro Peryarmenias (manuscrit Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 3011, folios 21vb-34vb) : sa contribution pour la lecture du chapitre 9 du traité De l'interprétation d'Aristote* (PhD Thesis). Université Laval, 2018 ; S. Ebbesen, « <Nicolaus Parisiensis> Scriptum super Librum Divisionum Boethii. An Edition », in *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 90 (2021), p. 1-69.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 69-85
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133166

Boethius' Latin translation. Or, at least, it does so in two of the three extant textual witnesses. In the third case, it simply stands on its own, and ends with the words : *Hec est Philosophia magistri Nicolai Parisiensis.*

Claude Lafleur bases his text on this third witness. In the following, I offer some notes on all the known witnesses to Nicholas' commentary and the relations between them.

I

As there is some confusion in the recent catalogues, let us start by making clear what the witnesses in question are[4]. They are, as identified by Martin Grabmann, the following[5] :

V Vatican, Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 3011, fols 1ra-11rb
Inc. Unus est creator primus, creature uero multe…
Expl. … unde debet descendere ad accidens inseparabile. Explicit.

M2 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols 1ra-20vb
Inc. Unus est creator, creature uero plures…
Expl. … unde debuit descendere ad accidens separabile. Explicit.

These two witnesses both contain a complete commentary on Porphyry. *V* even has an ascription in the upper margin of fol. 1r : *Incipiunt rationes Magistri Nycolay Parisiensis super Porfirio…* There is no ascription in *M2*, but given the close to identical *incipit* and *explicit*, it is tempting to conclude that this is another copy of the same commentary, as Martin Grabmann in fact did[6]. The conclusion seems to be strengthened by two additional items in the Munich manuscript, which, as Grabmann saw, are also relevant :

M1 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols 150va-151vb
Inc. Unus est creator primus, creature uero multe…
Expl. … tangit quasdam questiones difficiles quas propter sui difficultatem non prosequitur in hoc tractatu introductorio. Hec est Philosophia magistri Nicolai Parisiensis.

M3 Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fol Ira-Ivb
Inc. *Differentia uero et proprium.* Posita comparatione differentie ad speciem…
Expl. … unde debuit descendere ad accidens inseparabile. Explicunt notule magistri Nycolai Parrisiensis super Porphyrium.

---

4 The catalogues are O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : Textes et maîtres (c. 1200-1500)*, vols 1-6, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 1, 3, 6, 9, 11, 13), 1994-2005 ; Ch. Lohr, « Medieval Latin Aristotle Commentaries : Authors Narcissus-Richardus », in *Traditio*, 28 (1972), p. 281-396.

5 M. Grabmann, « Die Logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der Aristotelischen Bewegung des xiii. Jahrhunderts », in M. Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben*, München, Max Hueber, 1926, I, p. 222-248.

6 Grabmann, « Nikolaus von Paris », p. 231.

In *M1*, we have the *Introduction to philosophy*, i.e., the proem to the commentary on Porphyry as a stand-alone item. In fact, the text stops some way into the commentary proper on that work (after the *diuisio textus* of Porphyry's proem). In *M3*, by contrast, we have the very end of the commentary. Indeed, it is the final two lectures, covering the end of the base text (from *Isag.* 19.5). In both cases, there is a clear ascription to Nicholas, written by the scribe of the text. And as is also clear, the incipit of *M1* and the explicit of *M3* are similar to those of *V* and *M2*.

The conclusion readily presents itself : we have here two complete witnesses to a commentary on Porphyry's *Isagoge* by Nicholas of Paris (*V* and *M2*). Indeed, for the proem and the final two lectures of the commentary, we have three witnesses (proem : *V*, *M1*, *M2* ; end : *V*, *M2*, *M3*).

II

Unfortunately, things are more complicated than the above conclusion suggests. Indeed, as Martin Grabmann appears to have noticed, the three witnesses to the proem do not present exactly the same text. About *M1*, he says (my italics) :

> Nach diesen zahlreichen anonymen Bestandteilen der Handschrift kommen wir auf fol. 150[r] wieder auf eine Schrift, die Nikolaus von Paris eigens zugeschrieben wird. Das Initium is fast das gleiche wie bei dem uns schon bekannten Isagogekommentar dieses Magisters : Unus est creator primus creature vero multe. Wir haben hier *in etwas verkürzter Form* die eine förmliche Einführung in die Philosophie darbietende Einleitung zum Isagogekommentar des Nikolaus von Paris vor uns, ohne daß der Kommentar selbst folgt. Es ist diese Einleitung als selbständige Arbeit für sich hier aufgeführt, wie aus der am Schluß stehenden Bemerkung : Hec est philosophia magistri Nicolai Parisiensis (fol. 151[v]) hervorgeht[7].

Grabmann does not make clear what he is referring to in saying that *M1* presents the *Introduction to philosophy* « in [a] somewhat abbreviated form » (*in etwas verkürzter Form*), but perhaps he had noticed that *M2* contains passages that are absent in *M1*. Thus, in the second half of § 32 in Lafleur's edition (based on *M1*), *M2* adds an alternative division of grammar :

> § 32* Aliter diuiditur gramatica in predictas partes. Est enim quadruplex compositio, una scilicet que est non significatiua ex non significatiuis, scilicet compositio sillabe ex litteris ; et est alia que est significatiua[8] ex non significatiuis, ut dictionis ex sillabis ; et est compositio non significatiua ex significatiuis, scilicet compositio orationis incongrue ex dictionibus (et dicitur non significatiua oratio incongrua, id est non bono modo significatiua, et non quia nullo modo significatiua ; est enim non significatiuum dupliciter sicut non geometricum) ; et est alia compositio

7 Grabmann, « Nikolaus von Paris », p. 228.
8 significatiua] -is *a.c. M2*.

> significatiua ex significatiuis, ut compositio orationis congrue ex dictionibus. Prima compositio traditur in ortografia, secunda in ethymologia, tertia et quarta in dyasinthetica. … In hac ultima diuisione penes compositionem non cadit prosodia, quia non habet aliquid de componentibus sermonem. (*M2*, f. 2rb)[9]

And in the middle of § 34, which contains a division of rhetoric, *M2* adds :

> § 34* Et notandum quod non est idem elocutio et pronuntiatio. Elocutio enim est uerborum propriorum sententie accomodatio, pronuntiatio uero est uerborum uultus et gestus cum uenustate[10] moderatio. (*M2*, f. 2va)[11]

There are other similar passages, and it is perhaps this that Grabmann had noticed. However, it hardly justifies speaking of *M1* as an abbreviated form of the text, for there are also passages in *M1* that are not found in *M2*. Thus, the following passage in *M1* (the second half of § 29 and all of § 30 in Lafleur's edition) is missing in *M2* :

> § 29 … Est enim gramatica de sermone inquantum perfectus est et congruus ; loyca uero de sermone inquantum uerus est ; rethorica uero est de sermone inquantum ornatus est et coloratus.
> § 30 Et ita communicant iste tres scientie in subiecto remoto quod est sermo, sed differunt in propinquo. Sermo enim sic diuersificatur respectu diuersarum scientiarum. Loquendo per se diuersum est subiectum, et oriuntur ille diuerse passiones a principiis diuersi subiecti. Nam ordinatio primo oritur a parte signi comparati quantum ad intellectum ; ueritas uero a parte rei ; ornatus uero a parte utriusque, scilicet colores uerborum et formarum. (*M1*, f. 151rb ; ed. Lafleur, p. 460)

Similarly, the following passage (all of § § 48-50 in Claude Lafleur's edition) is missing in *M2* :

> § 48 Est autem loyca uia in naturalem et moralem scientiam. Vnde in ipsa non est status : enim non est status in uia, sed in termino – et hoc per modum doctrine. Quoniam naturalis posset connoscere res per causas sine sermone, similiter moralis posset connoscere res per causam finalem, sed non possent docere sine sermone : est enim sermo promtissimum instrumentum docendi. Loyca ergo, cum sit sermocinalis per modum doctrine, uia est in naturalem et moralem scientiam.
> § 49 Omnis enim docens ueritatem docet, sed duplex est ueritas, scilicet complexi et incomplexi. Omnis ergo docens aut docebit ueritatem complexi aut incomplexi. Veritas autem incomplexi potest sciri dupliciter : aut per priora aut per posteriora. Si per priora, sic est diffinitio ; si per posteriora, sic est diuisio. Si docet ueritatem complexi, similiter aut scitur per priora, et sic est sillogismus ; aut per posteriora,

---

9 The passage in inserted roughly between *ad quid congruus* and *Separantur*. « 'Roughly »', because *M2* modifies the immediately surrounding text in § 32 so as to accommodate the alternative division. The last part of the passage (*In hac … sermonem*) is added at the end of § 32 (after *necessitatiue causa*).

10 uenustate] uenistate *ut v. M2.*

11 The passage is inserted after *memoriam*.

> et sic est inductio. Et hec sunt naturalis et sermocinalis tanquam instrumenta docendi appropriata ab ipso loyco. Naturalis enim inquantum naturalis nescit quid sit sillogismus et inductio sermocinalis, sed hec sunt de consideratione loyci. § 50 Loyca uero non est de rebus, sed de uiis per quas conuenit sciri res, scilicet de diffinitione, diuisione, sillogismo et inductione. Sed ad cognitionem principiati necesse est connoscere principia rei. Sed ad cognitionem horum quatuor necessarium est precognoscere uniuersalia, que sunt principia horum materialia et formalia – materialia ratione rei, formalia ratione habitudinum que loci appellantur. (*M1*, f. 151va-vb ; ed. Lafleur, 464)

It is thus not entirely evident what Grabmann had in mind. Rather, if one considers the third witness, *V*, it becomes clear that the above passages from *M1* and *M2* are quite likely all additions. *V* has none of them. Nor does it, at least in the prologue, contain additional passages that are unique to it. So, it is seemingly more accurate to say that *M1* and *M2* both contain slightly expanded versions of the prologue relative to the text that is found in *V*.

Neither of these versions are based on *V*. This should be clear from the following passage :

> § 26 Rationalis philosophia est de rebus quas sibi format ratio[12], que tamen[13] fundantur in rebus naturalibus[14]. Et est rationalis philosophia uia in alias quantum ad doctrinam[15]. Ratio enim supplet quod natura non potuit[16] ; natura enim potuit[17] generare ea de quibus[18] est doctrina[19], set non potuit generare doctrinam ; ratio enim[20] generat doctrinam, unde tota[21] rationalis philosophia instituta est ad doctrinam[22]. (*V*, f. 1rb ; *M2*, f. 1vb ; *M1*, f. 151ra)

In four cases here, *M1* and *M2* agree against *V*. In one of these cases, *V* contains an omission (*natura enim potuit*) *per homoioteleuton*. While neither *M1* nor *M2* thus depends on *V*, there is nonetheless a marked difference in their relation to it. This is indicated in the passage above as well, by the fact that while there are six cases where *M1* agrees with *V* against *M2*, there is only one case where *M2* and *V* agree against *M1*. Indeed, that *M1* is generally speaking closer to *V* than is *M2* seems to have also been noted by L. Lusignan, whose 1971 doctoral thesis Lafleur refers to in the introduction

---

12 ratio *post* quas *M1 M2*.
13 tamen *om. M2*.
14 naturalibus] inquantum res significantur (res significantur *inv. M1*) per sermonem *add. M1 M2*
15 doctrinam] nam cum doctrina fiat mediante sermone tota rationalis philosophia de sermone est *add. M1*.
16 non potuit] negat *M2*.
17 natura enim potuit *om. V*.
18 de quibus] quorum *M2*.
19 est doctrina *inv. M2*.
20 enim] uero *M2*.
21 tota *post* philosophia *M2*.
22 ad doctrinam] causa doctrine *M1 M2*

to his edition[23]. In fact, the difference is such that for most paragraphs of the text it seems that one will have to do a separate edition for the text in *M2*. Consider the following, indicative passage (§ 4 in Lafleur's edition, divided into subsections ; italics indicate text that is unique to *M2* ; * indicates that one or more words are omitted) :

§ 4 Text based on *V* (*f.* 1ra) and *M1* (f. 150va)	§ 4 Text in *M2* (*f. 1ra-b)*
1 Cognitio autem creature coniuncte, scilicet humane anime[24], dependet non solum a Creatore, set etiam a re intelligibili[25], scilicet[26] per abstractionem speciei a fantasmate.	1 Cognitio uero creature coniuncte, scilicet anime humane, dependet non solum a Creatore[27], set etiam a re intelligibili ; *intelligit enim* per abstractionem speciei a fantasmate.
2 Patet ergo quod cognicio Primi et cognicio intelligentie separate in speculo eternitatis non dependet a rebus inferioribus ; nam antequam essent res in hoc mundo sensibili, poterat esse predicta cognicio.	2 Patet ergo quod cognitio Primi et * *creature* separate in speculo eternitatis non dependet a rebus inferioribus ; nam antequam res essent *producte* in hoc mundo sensibili, *erat* cognitio predicta *in mundo archetypo, ita quod cognitio Primi ab eterno. Cognitio uero creature separate non fuit ab eterno, set simul cum ipsa creatura.*
3 Set cognicio humana dependet a speciebus rerum intelligibilium[28], et propter hoc recipit diuersitatem humana scientia secundum diuersitatem rerum intelligibilium[29].	3 Set cognitio humana dependet a speciebus rerum intelligibilium, et propter hoc recipit diuersitatem scientia humana secundum rerum * diuersitatem.
4 Diuina autem[30] scientia et scientia intelligentie separate non sic recipiunt[31] diuersitatem ab ipsis rebus[32].	4 Diuina autem scientia et * *creature* separate non *, *quia sicut dictum est, a rebus inferioribus non dependet.*
5 Res autem[33] diverse sunt[34] secundum diuersa principia immediate causantia[35], secundum quae diversificantur[36] res, nam in principio remoto[37] causante conueniunt.	5 Res autem diuersificantur[38] secundum diuersa principia inmediate causantia * ; '*inmediate' dico quia in causa mediata* conueniunt, *sicut in ipso* | 1rb | *Primo*.

23 Lafleur & Carrier, « L'Introduction à la philosophie », p. 449. I have not, unfortunately, had access to this thesis.
24 humane anime *inv. M1.*
25 intelligibili *V p. c.* : intelligendi *V a.c.*
26 scilicet *om. M1.*
27 creatore] creatura *M2.*
28 rerum intelligibilium] intellectuum *ut v. V.*
29 et propter … intelligibilium *om. V.*
30 autem] enim *V.*
31 recipiunt] recipit *M1*
32 ab ipsis rebus] cum non causetur ab ipsis speciebus rerum intelligibilium *M1.*
33 autem] enim *M1.*
34 diuerse sunt] diuersificantur] *M1.*
35 causantia] côn^{lia} *V*
36 secundum que diversificantur *om. M1*
37 remoto] *lectio incerta V.*
38 diuersificantur] diuersificatur *M2.*

M2 seems to be a sort of redaction of the common text in *M1* and *V*. It consistently changes the formulations of this common text and makes additions or omissions to it to such an extent that it is clearly not incidental. Of course, since it is not an adaptation based directly on either *M1* or *V*, it will sometimes, when the two diverge, support one of the variant readings they offer. Most markedly, as has been already noticed, it suggests that the texts cited above from § § 29-30 and 48-50 are to be considered interpolations in *M1*. Similarly, it suggests that the beginning of § 51 in the common text was different than what we find in *M1* :

§ 51 Text in *M1* (f. 151vb ; ed. Lafleur, 464-65)	§ 51 Text in *V* (f. 1vb)	§ 51 Text in *M2* (f. 3rb)
Est ergo causa materialis illius libri .V. uniuersalia. Et quia scientia dicitur una ab unitate subiecti in uno, dico quod .V. uniuersalia uniuntur in hoc communi quod est predicabile. Vniuersale enim est condicio rei in se, sed predicabile quod est condicio sermonis trahit ipsum uniuersale ad sermocinalem artificem. Est ergo subiectum huius libri uniuersale predicabile in quo uniuntur omnia uniuersalia. Et appono 'predicabile', quia prout uniuersale est condicio entis pertinet ad methaphisicum, sed prout est condicio predicabilis pertinet ad rationalem philosophum.	Sunt autem quinque, scilicet genus, differentia, species, proprium et accidens, et conueniunt in hoc quod dico uniuersale predicabile. Unde causa materialis huius libri est uniuersale predicabile. Et appono 'predicabile', quia prout uniuersale condicio est entis, pertinet ad methaphysicum, sed prout est condicio predicabilis, pertinet ad rationalem philosophiam.	Haec autem, scilicet genus et differentia etc., conveniunt in hoc quod est universale praedicabile. Unde causa materialis huius libri est universale praedicabile, quia prout universale est condicio entis, pertinet ad metaphysicum, sed prout est condicio entis praedicabilis, pertinet ad rationalem philosophiam.

III

M1 is an excerpt. Mainly, it is, as its title indicates, the introductory division of philosophy offered as the introduction to a commentary on the first text in the logical curriculum : Porphyry's *Isagoge*. But, as noted above and as Lafleur also indicates, it in fact contains, from § 51 onwards, the beginning of the commentary proper on this text : the introductory topics regarding its subject matter, title, author etc., as well as an overall division of the text (*diuisio textus*)[39]. Commentaries at this time were normally divided into a number of lectures (*lectiones*), and as both of the complete witnesses, *V* and *M2*, bear out, Nicholas' commentary also took this form.

39 Lafleur & Carrier, « L'Introduction à la philosophie », p. 451.

When we consider the overall structure of the commentary in the two manuscripts, we begin to see an even more pronounced difference between the text preserved in *V* and the redaction that is *M2*. The two versions carve up Porphyry's text into the following lectures :

Table 1

	V		***M2***	
Porphyry, *Isagoge*	**Lectio**	**Fol.**	**Lectio**	**Fol.**
–	Proem	1ra	Proem	1ra
1.3	1	1vb	1	3rb
1.9	2	2va		
1.18	3	3va	2	6ra
2.14	4	4ra		
3.22	5	4va	3	8vb
4.9	6	5ra		
4.14	7	5va		
5.17	8	6ra		
6.11	9	6va		
6.24	10	6vb		
8.8	11	7rb	4	12va
8.17	12	8ra		
9.24	13	8rb		
11.18	14	8vb		
12.13	15	9rb	5	15va
13.10	16	9vb	6	17rb
15.10	17	10ra	7	18ra
16.20	18	10va	8	19ra
19.5	19	10vb	9	19vb
21.5	20	11ra	10	20va

There are several things to notice here :

(1) *V* carves the authoritative text up into 20 lectures, *M2* into 10.
(2) Of these lectures, the last 6 in both *V* and *M2* cover exactly the same sections of the authoritative text.
(3) The first 14 lectures in *V* thus cover the sections of the authoritative text that are covered in the first 4 lectures in *M2*. The difference is marked, but principled :

Table 2

	V		*M2*	
Porphyry, *Isagoge*	**Lectio**	**Fol.**	**Lectio**	**Fol.**
Prologue (1.3)	1-2	1vb	1	3rb
On Genus (1.18)	3-4	3va	2	6ra
On Species (3.22)	5-10	4va	3	8vb
On Differentia (8.8)	11-14	7rb	4	12va

These lectures in *M2* thus correspond precisely to the main chapter divisions in Porphyry's text. They cover his prologue and discussion of the first three predicables, *genus*, *species*, and *differentia*, respectively. In *V*, by contrast, each of these chapters are carved up into smaller sections and covered in several lectures.

Each lecture basically has four parts : (1) a division of the text (*diuisio*), (2) an exposition of it (*sententia*), (3) a discussion of its structure (*ordo*), and (4) a series of questions followed by a series of corresponding answers[40]. That the text in *M2* is still to some extent a redaction can be gleaned, if we consider (4) in its first lecture in comparison to what we find in this part of the first two lectures in *V*. The questions raised for discussion are the following (1.1 indicates that the question is the first one in the first lecture, 1.2 that it is the second one and so forth) :

Table 3

Questions (as formulated in *V*, f. 2ra-3ra)	***V***	***M2***	**Questions (as formulated in *M2*, f. 4va-5rb)**
de unitate istius scientie	1.1	1.1	utrum haec scientia sit una
utrum agat hic de uniuersali sub hac intentione : universale	1.2	1.3	an agat hic de eo quod est universale an de hac intentione quod est universale
si uniuersale sit subiectum huius libri, <quare> non determinat quid est subiectum uniuersale sic<ut> determinat quid sit genus etc.	1.3		
de ordine istius libri ad *librum Predicamentorum*	1.4	1.4	de ordine istius libri ad *librum Predicamentorum*
quod liber iste non supponatur rationali philosophie siue loyce	1.5	1.2	an sit de integritate logices an non
de sufficientia v uniuersalium, quare sint v uniuersalia tantum et non plura nec pauciora	1.6	1.6	de numero universalium quare sint quinque et non plura
quare dicat quod liber ille ualeat ad *Predicamenta* et non ad *librum Topicorum* uel *Priorum*	1.7	1.5	quare non ponatur iste liber utilis ad dis… (?) *Topicorum*, *Elenchorum* et *Priorum* quemadmodum ad *Librum praedicamentorum* et *Posteriorum*.

40 See D. Piché, *Le problème des universaux à la Faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005, p. 93.

Questions (as formulated in *V*, f. 2ra-3ra)	***V***	***M2***	**Questions (as formulated in *M2*, f. 4va-5rb)**
quare diffinitio non ponitur hic pro predicabili sicut in *Topicis* pro predicato. Similiter cum hic ponat speciem pro predicabili quare[41] eam non ponat ibi pro predicato.	1.8	1.8	quare in *Topicis* non enumeratur species inter praedicata, hic autem enumeratur inter praedicabilia, vel quare ibi definitio, hic autem non
quare expresse dicat quod valet ad diffinitiones, non autem quod valeat ad diuisiones uel demonstrationes, sed ad ea quae utilia sunt in diuisione vel demonstratione	1.9		
quare aliter enumeret V uniuersalia et aliter exequatur	1.10	1.9	quare in prooemio praecedit differentia speciem, in executione vero ordinabit speciem ante differentiam
dicit quod faciat tractatum facilem de speculatione istarum rerum, et uidetur implicare(?) oppositum quia speculacio est subtilis inquisitio, et ita non potest esse modus facilis	1.11		
utrum uniuersalia sunt nomina uel res	1.12	1.10	utrum universalia sint res aut nomina
Cum sint 4 questiones, ut habetur in secundo *Posteriorum* : si est, quid est, propter quid est, quare est, quare cum tangit si est « utrum subsistant », quid est cum dicit « corporea sensibilia etc. », et non tangit alias duas.	2.1		
quare tangit potius has questiones quam alias	2.2		
quare potius tangit illas questiones de generibus et speciebus quam de aliis tribus	2.3	1.11	De quaestionibus quas tangit quare tangit illas de generibus et speciebus potius quam de aliis.
utrum uniuersalia sint uel[42] ne	2.4	1.12	an universalia sint an posita sint in solis nudis purisque intellectibus.
uidetur quod uniuersale corporale sit	2.5		
Circa tertiam questionem dissentiunt Plato et Aristoteles	2.6		

In its first lecture, *M2* reformulates questions found in the first two lectures in *V*. It does not add any questions but omits some of them and in some cases changes their order. And, as we can see, questions 3 and 4 in the second lecture of *V* are added onto the series of questions in the first lecture of *M2*.

Let us consider the first question of the first lecture in both versions (Table 4) :

41 quare] quod *V.*
42 uel] ex aliquo quod legere nequeo *corr. al. man.(?).*

V (f. 2ra)	*M2* (f. 4va)
Primo dubitatur de unitate istius scientie.	Circa hoc potest quaeri utrum haec scientia sit una.
Videtur quod non[43] una sit scientia, quia ab unitate subiecti dicitur una scientia, sicut dicitur in *libro Posteriorum*, sed cum hic non sit subiectum unum, immo plura, scilicet V uniuersalia, non est scientia una.	Et videtur quod non. Nam una est scientia ab unitate subiecti, et hic non est unum subiectum sed multa, ut quinque universalia. Ergo non est una scientia.
Si propter hoc dicatur quod ista V uniuntur in hoc quod est universale, unde unum est hic subiectum, scilicet uniuersale, contra : Uniuersale secundum quod genus et species universale dicuntur et differentia, et secundum quod proprium et accidens dicuntur uniuersalia, hic est uniuersale non unius rationis, immo equiuocum est : genus et species et differentia dicuntur de, proprium et accidens dicuntur in. Unde si hec et illa dicuntur uniuersalia, hoc non est uniuoce, sed equiuoce. Ab unitate autem equiuoci subiecti non potest dici scientia una. Ergo hec scientia non est una, sed plures.	Si dicatur quod uniuntur in hoc quod est universale, illud non videtur sufficere, quia universale non est unius rationis prout dicitur de genere et specie et accidente. Nam Aristoteles in *Libro praedicamentorum* circumloquitur universale quod est genus et species per dici[44] de. Accidens autem et alia circumloquitur per esse in, quae sunt diversa. Nam si dicatur color de albedine ut de subiecto non est accidens, sed dicitur genus et similiter de aliis. Cum ergo universale non est unius rationis de his non sufficit illa unio ad unitatem subiecti vel scientiae.

The answers run as follows (Table 5) :

V (f. 2rb)	*M2* (f. 5rb)
Solutio. Ad primum dicendum quod in hoc libro est subiectum unum, scilicet uniuersale ; non enim subiciuntur hic V uniuersalia ut V, sed quinque unita in hoc quod dico uniuersale.	Solutio. Ad hoc dicendum quod haec scientia est una ab unitate subiecti.
Ad hoc autem quod obicitur quod uniuersale non eiusdem rationis secundum quod dicitur de istis V, dico quod verum est.	Concedo tamen quod universale non sit penitus unius rationis prout dividitur universale in genus, speciem et accidens etc. ; genus enim dicitur universale quantum ad dici de, accidens vero quantum ad esse in. Et concedo, sicut obiectum est, quod quantum ad dici de accidens non est universale.
Non tamen est equiuocum, immo analogum, et dico quod unitas analogie in subiecto sufficit[45] ad unitatem scientie, sicut ens cum sit analogum ad substantias et accidens, tamen subiectum in metaphisica.	Et dico quod universale non est aequale et univocum, sed analogum, et talis unitas sufficit ad unitatem scientie.[46]

Again, we see that the texts are different, but clearly related[47].

43 quod non *inv. V.*
44 dici] dia *a.c. M.*
45 sufficit] subicit *V.*
46 scientie] subiecti *M2.*
47 The differences were clearly seen by David Piché, who prudently treats the two as different texts (redactions). The question is, of course, whether and in what way we are justified in ascribing *M2* to Nicholas of Paris. See Piché, *Probleme des universaux*, especially 51 and 84-94.

IV

Once we turn to the final part of the commentary, the picture changes. For the final two lectures, we have three witnesses (*V*, *M2* and *M3*). They present what is, apart from errors of transmission, the same text. Consider the opening paragraph of the penultimate lecture (Table 6):

V (f. 10vb)	*M2* (f. 19vb)	*M3* (f. Ira)
Differentia uero et proprium commune etc. Posita comparatione differentie ad speciem, consequenter in prima parte huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium et accidens. Consequenter determinat comparationem speciei ad proprium et accidens. Que diuiditur in duas partes. In quarum prima determinat comparationem speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Prima istarum cum parte precedenti est presentis lectionis. Prima enim diuiditur in duas. In quarum prima ponit comparationes differentie ad proprium, in secunda ad accidens. Et quelibet istarum diuiditur in duas, quia primo conuenientias, secundo differentias.	*Differentia uero et proprium*. Posita comparatione differentie ad speciem, consequenter in parte prima huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium et ad accidens. Que diuiditur in duas. In quarum prima determinat de comparatione speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Prima istarum cum parte precedenti est de presenti lectione. Prima iterum diuiditur in duas. In quarum prima ponit comparationes speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Quelibet istarum diuiditur in duas, quia primo ponit conuenientias, secundo differentias.	*Differentia uero et proprium.* Posita comparatione differentie ad speciem, consequenter in parte prima huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium et ad accidens. Que diuiditur in duas. In quarum prima determinat de comparatione speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Prima istarum cum parte precedenti est de presenti lectione. Prima iterum diuiditur in duas. In quarum prima ponit comparationes speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Quelibet istarum diuiditur in duas, quia primo ponit conuenientias, secundo differentias.

On this basis, the text should probably be reconstructed as follows:

Differentia uero et proprium commune etc[48]. Posita comparatione differentie ad speciem, consequenter in prima parte[49] huius lectionis determinat comparationes differentie ad proprium et[50] accidens. Consequenter determinat comparationem speciei ad proprium et accidens[51]. Que diuiditur in duas partes[52]. In quarum prima determinat comparationem[53] speciei ad proprium, in secunda ad accidens. Prima istarum cum parte precedenti est presentis lectionis[54]. Prima iterum[55] diuiditur

48 commune etc. *om M2 M3*.
49 prima parte *inv. M2 M3*.
50 et] ad *add. M2 M3*.
51 consequenter determinat … accidens *om. per homoioteleuton M2 M3*.
52 partes *om. M2 M3*.
53 comparationem] de comparatione *M2 M3*.
54 presentis lectionis] de presenti lectione *M2 M3*.
55 iterum] enim *V*.

> in duas. In quarum prima ponit comparationes differentie[56] ad proprium, in secunda ad accidens. Et[57] quelibet istarum diuiditur in duas, quia primo ponit[58] conuenientias, secundo differentias.

M2 and *M3* offer exactly the same text. Most significantly, they share an omission *per homoioteleuton* and an erroneous reading (*speciei* for *differentie*) that garbles the meaning of the paragraph completely. Neither of these errors is shared by *V*.

If we consider the final paragraph of the final lecture of the commentary, a similar picture emerges (Table 7) :

V (f. 11rb)	*M2* (f. 20vb)	*M3* (f. Ivb)
Ad aliud dicendum quoniam accidentis † adc† rare sunt conuenientie que sunt accidentis secundum se ad proprium, sicut patet ex predictis, ut predicari de pluribus et predicari in quale, unde debet descendere ad accidens inseparabile. Explicit.	Ad aliud dicendum quod accidentis ad proprium rare sunt conuenientie nisi quantum ad accidens inseparabile, et ille conuenientie secundum se ad proprium satis patent ex predictis, ut predicari de pluribus et predicari in quale, unde debuit descendere ad accidens separabile. Explicit.	Ad aliud dicendum : accidentis ad proprium rare sunt conuenientie nisi quantum ad accidens inseparabile, et ille conuenientie non sunt secundum se ad proprium satis patent ex predictis, ut predicari de pluribus et predicari in quale, unde debuit descendere ad accidens inseparabile. Explicunt notule magistri Nycolai Parisiensis super Porphyrium.

Here none of the witnesses offer a satisfactory text, and it should probably be reconstructed as follows :

> Ad aliud dicendum quoniam[59] accidentis ad proprium[60] rare sunt conuenientie nisi quantum ad accidens inseparabile, et ille conuenientie[61] non sunt[62] accidentis[63] secundum se ad proprium, sicut patet[64] ex predictis, ut predicari de pluribus et predicari in quale, unde debuit[65] descendere ad accidens inseparabile[66].

Again, *M2* and *M3* are very close and have a couple of errors in common ; most importantly, they read *satis patent* for *sicut patet.* But significantly, *V* now has an omission *per homoiotelueuton* that they do not share. *V* does not descend from them, nor they from *V*. But the relationship between *M2* and *M3* is not entirely clear. *M2*

---

56 differentie] speciei *M2 M3.*
57 et *om. M2 M3.*
58 ponit *om. V.*
59 quoniam] quod *M2* : *om. M3.*
60 ad proprium] adc *ut u. V.*
61 nisi … conuenientie *om. per homoioteleuton* V.
62 non sunt] que sunt *V* : *om. M2.*
63 accidentis] *om. M2 M3.*
64 sicut patet] satis patent *M2 M3.*
65 debuit] debet *V.*
66 inseparabile] separabile *M2.*

does contain two errors not found in *M3* (omission of *non sunt*; and *separabile* for *inseparabile* in the last line), which suggests that *M3* does not depend on *M2*. However, that *M3* omits *quoniam* (*V*) or *quod* (*M2*) is probably not enough to show that *M2* does not depend on *M3*.

Whatever the exact relationship between the three witnesses to these final two lectures of the commentary, the overall conclusion is clear: *M2* no longer presents a redaction of the text. It offers the text itself. This raises a question: at what point in the commentary does this change in *M2* occur?

A look at table 1 above might suggest that this happens after its fourth lecture, at the point where its lecture divisions begin to coincide with those in *V*, i.e., at *Isagoge* 12.13 where Porphyry begins to discuss the last two of his five predicables, property and accident. But this is not actually the case. Rather, the change in *M2* occurs at *Isagoge* 13.10 where Porphyry begins to compare the five predicables to each other, the section of the text that is sometimes referred to as the *communitates*. It is thus from its sixth lecture onwards that *M2* presents the text itself rather than a redaction. To see this, consider the final passage of lecture five:

Table 8

V, Lectio XV (f. 9vb)	*M2*, Lectio V (f. 17rb)
Ad aliud dicendum quod omne accidens de natura sui inseparabile est, de natura subiecti separabile, de natura uero temporis quoddam separabile quoddam inseparabile; et ita procedunt omnes rationes.	Ad aliud dicendum quod omne accidens[67] est separabile et nullum accidens est separabile et quoddam separabile quoddam non diuersis respectibus, quia per naturam subiecti omne accidens separabile, per naturam accidentis nullum accidens separabile, per naturam temporis quoddam sic quoddam non.

At the end of the fifth lecture, the text *M2* offers is still a redaction[68]. With the beginning of the sixth lecture, this changes (Table 9):

67 omne accidens] esse accidentis *M2*.

68 The text is garbled, but this is easily emended if, as suggested, one reads *omne accidens* for *esse accidentis*. The scribal error is easily explained, but note that this suggests that *M2* is *not* the redaction, it is a copy of the redaction.

V Lectio XVI (f. 9vb)	*M2* Lectio VI (f. 17rb)
Commune quidem est omnibus de pluribus predicari etc. Hic incipit secunda pars tractatus istius in qua determinat de communitatibus et differentiis ipsorum uniuersalium. Et hec pars diuiditur principaliter in duas. In prima docet illud in quo communicant omnia, in secunda docet communitatem specialem unius ad reliqua secundum quod communicant sic in aliquo quod non omnia in illo ; et iungit differentias eorundem. Secunda pars diuiditur in V. Primo in conuenientias et differentias generis ad alia, secundo differentie ad alia, tertio speciei ad alia, quarto proprii ad accidens. Prima iterum diuiditur in 4. In prima ponit conuenientias et differentias generis ad differentiam, secundo generis ad species, tertio generis ad proprium, quarto generis ad accidens. Prima pars cum parte precedenti est presentis lectionis, et sunt in uniuerso tres particule. In quarum prima ponit communitatem in qua conueniunt omnia uniuersalia, in secunda assignat conuenientias generis ad differentiam, in tertia ponit differentias eorundem.	*Commune est quidem* etc. Hic incipit secunda pars huius tractatus Porphyrii, in qua determinat de communitatibus et differentiis ipsorum uniuersalium. Et hec pars diuiditur in duas principaliter. In prima determinat illud in quo communicant omnia quinque uniuersalia, in secunda docet communitatem specialiter unius ad alterum secundum quod in aliquo sic quod non omnia in illo ; et subiungit differentias illarum. Secunda pars diuiditur in quatuor. In prima assignat conuenientias et differentias generis ad alia, secundo differentie ad alia, tertio speciei ad alia, quarto et ultimo proprii et accidentis. Prima iterum diuiditur in quatuor. In prima ponit conuenientias et differentias generis ad differentiam, secundo generis ad speciem, tertio generis ad proprium, quarto generis ad accidens. Prima pars cum parte precedenti est presentis lectionis, et sunt in uniuerso tres particule. In quarum prima ponit communitatem in qua conueniunt uniuersalia, in secunda assignat conuenientiam generis ad differentiam, in tertia ponit differentias eorundem.

Neither of the witnesses offer a completely satisfactory text, but we may reconstruct it as follows :

> *Commune quidem est*[69] *omnibus de pluribus predicari*[70] etc. Hic incipit secunda pars tractatus istius[71], in qua determinat de communitatibus et differentiis ipsorum uniuersalium. Et hec pars diuiditur principaliter in duas[72]. In prima docet[73] illud in quo communicant omnia quinque uniuersalia[74], in secunda docet communitatem specialem[75] unius ad reliqua[76] secundum quod communicant[77] sic in aliquo[78] quod non omnia in illo ; et subiungit[79] differentias eorundem[80]. Secunda pars

69 quidem est *inv. M2.*
70 omnibus de pluribus predicari *om. M2.*
71 tractatus istius] huius tractatus Porphyrii *M2.*
72 principaliter in duas] in duas principaliter *M2.*
73 docet] determinat *M2.*
74 quinque uniuersalia *om. V.*
75 specialem] specialiter *M2.*
76 reliqua] alterum *M2.*
77 communicant *om. M2.*
78 sic in aliquo] in aliquo sic *M2.*
79 subiungit] iungit *V.*
80 eorundum] illarum *M2.*

diuiditur in quatuor[81]. In prima assignat[82] conuenientias et differentias generis ad alia, secundo differentie ad alia, tertio speciei ad alia, quarto[83] proprii ad accidens[84]. Prima iterum diuiditur in quatuor. In prima ponit conuenientias et differentias generis ad differentiam, secundo generis ad speciem[85], tertio generis ad proprium, quarto generis ad accidens. Prima pars cum parte precedenti est presentis lectionis, et sunt in uniuerso tres particule. In quarum prima ponit communitatem in qua conueniunt omnia[86] uniuersalia, in secunda assignat conuenientias[87] generis ad differentiam, in tertia ponit differentias eorundem. (*V*, f. 9vb ; *M2*, f. 17rb)

From this passage onwards, *V* and *M2* have basically the same text. The redactor gave up.

V

Summing up, the textual witnesses to Nicholas of Paris' commentary on Porphyry's *Isagoge* are the following :

V (Vatican, Biblioteca Apostolica, Vat. Lat. 3011, fols 1ra-11rb) is a complete lectio commentary containing a proem and 20 lectures covering all of Porphyry's text. It is explicitly ascribed to Nicholas of Paris in the manuscript.

M2 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols 1ra-20vb) is a complete lectio commentary containing a proem and 10 lectures covering all of Porphyry's text. It has no ascription in the manuscript. Its proem and first five lectures are a redaction of Nicholas of Paris' commentary ; its final five lectures are just the final five lectures of that commentary.

M1 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols 150va-151vb) is a free-standing copy of the proem to Nicholas' commentary. It also contains the very beginning of the commentary proper. In the manuscript it is explicitly ascribed to Nicholas and given the title *Philosophia*. It contains a few passages that are absent from both *V* and *M2* and are likely to be additions (author unknown).

M3 (Munich, Bayerische Staatsbibliothek, clm. 14460, fols Ira-Ivb) is a fragment which sits at the very beginning of the manuscript that also contains *M1* and *M2*. It consists of the final two lectures of Nicholas' commentary and is explicitly

81 quatuor] V *V.*
82 in prima assignat] primo in *V.*
83 quarto] et ultimo *add. M2.*
84 ad accidens] et accidentis *M2.*
85 speciem] species *V.*
86 omnia *om. M2.*
87 conuenientias] -am *M2.*

ascribed to Nicholas in the manuscript. The text it contains is close to *M2* but does not derive from it.

If one were to edit Nicholas' commentary on Porphyry, one would thus presumably base one's text on *V*, which offers a complete text. The text it offers is, however, sometimes defective. For the proem and the very beginning of the commentary, one would thus also have use for *M1*, whose text has been admirably edited by Claude Lafleur and Joanne Carrier. And in some cases, *M2* may also be of help. For the commentary of the first main part of Porphyry's treatise, *M2* might offer some support where *V* is defective. For the second main part of Porphyry's treatise (the *Communitates*) one would likewise have use for *M2* and for the final two lectures also *M3* (if *M2* can be shown to descend from *M3*, *M3* will suffice here).

An edition of this text is desirable. It would give us a much better understanding of one of the very earliest known masters at the arts faculty of the University of Paris, and it may help to answer questions that are important also for other commentaries contained in the Munich manuscript[88]. What is the exact relationship between the text we find in *V* and the redaction in *M2* ? Are there real doctrinal disagreements or are there mainly differences of interest and focus ? Do their different formats have to do with different circumstances in the educational context for which they were presumably produced ? And last, but not least, who made the redaction : Nicholas of Paris or someone else ?

88 Most, if not all, of these questions were also raised by David Piché in *Le Problème des universaux*. A book that, it should be mentioned in this context, grew out of his doctoral thesis on which Claude Lafleur was a supervisor.

Transmission de textes et de notions

JEAN-MARC NARBONNE et PAUL-HUBERT POIRIER

La « philosophie première » dans le Commentaire sur la *Métaphysique* attribué à Alexandre d'Aphrodise (446, 8-447, 36 Hayduck)

Entre 2002 et 2004, les auteurs de ce modeste hommage à notre distingué et savant collègue et ami Claude Lafleur ont été amenés à collaborer au programme de recherche qu'il dirigeait sur « la division de la science spéculative et le statut de la métaphysique : Thomas d'Aquin et les Artiens dans la longue durée ». C'est à cette occasion qu'ils se sont intéressés à un extrait du livre VI du *Commentaire sur la Métaphysique d'Aristote* attribué à Alexandre d'Aphrodise[1] et consacré au premier chapitre du livre E de la *Métaphysique*, plus précisément le passage correspondant à la p. 1026a16-32, dans lequel le Stagirite traite de la division des sciences théorétiques (physique, mathématique et théologique) et de la supériorité sur la physique et la mathématique de la théologique ou philosophie première, en d'autres termes la métaphysique[2].

Comme on le sait, seuls les cinq premiers livres du grand commentaire sur la *Métaphysique* d'Aristote transmis sous le nom d'Alexandre d'Aphrodise, soit ceux portant sur les livres A, α, B, Γ et Δ de la *Métaphysique*, sont bien de lui, alors que

1 Édition M. Hayduck, *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, Berlin, Georg Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, 1), 1891. Les cinq premiers livres du *Commentaire*, soit *grosso modo* la moitié de l'œuvre, ont fait l'objet d'une traduction anglaise : W. E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1989, W. E. Dooley, A. Madigan, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1992, A. Madigan, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 4*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994 et W. E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 5*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994. Sur Alexandre et son *Commentaire*, voir R. Goulet, M. Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* I, Paris, Éditions du Centre national de la recherche scientifique, 1989, p. 125-139, spéc. p. 129 ; S. Fazzo, « Alexandros d'Aphrodisias », dans R. Goulet, J.-M. Flamand, M. Aouad (eds), *Dictionnaire des philosophes antiques. Supplément*, Paris, CNRS Éditions, 2003, p. 62.

2 Édition W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*, Oxford, The Clarendon Press (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis), 1957, p. 122-123 ; trad. J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*. Tome I, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1966, p. 332-334 ; commentaire W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Volume I, Oxford, Oxford University Press, 1924, p. 352-356.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 89-104
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133167

les suivants ont été attribués à un « Pseudo-Alexandre » qu'Hermann Bonitz, en 1847, suivi par Karl Praechter, en 1906, a proposé d'identifier à Michel d'Éphèse, un commentateur du XII^e^ siècle, contemporain d'Eustrate de Nicée, qui appartenait au cercle philosophique d'Anne Comnène[3]. Cette hypothèse a été soumise à un nouvel examen et définitivement confirmée par Concetta Luna[4]. Celle-ci a également fait d'intéressantes observations sur le style et la manière de Michel d'Éphèse. Elle a relevé le caractère scolaire et somme toute médiocre des commentaires de Michel, « des ouvrages faits de pièces et de morceaux »[5]. Les conclusions auxquelles est parvenue C. Luna ont été nuancées sur un point : Pantelis Golitsis a soutenu en effet que « le commentaire au livre E n'est pas dû à Michel, mais à un didascale anonyme vivant aux VI^e^/VII^e^ siècles, identifiable à Stéphanos d'Alexandrie »[6]. Cette question d'attribution ne remet toutefois pas en cause l'intérêt de ce commentaire byzantin de la *Métaphysique*, quel qu'en soit l'auteur. Pour l'extrait que nous reprenons, il constitue en quelque sorte un maillon dans la chaîne de transmission scolaire de l'enseignement sur la philosophie première.

Les livres de la seconde partie du *Commentaire* sont intitulés σχόλια, alors que les précédents sont, sauf pour les livres α et Δ, qualifiés d'ὑπόμνημα. C. Luna a relevé, dans le commentaire à la *Métaphysique* et dans les autres commentaires de Michel d'Éphèse un ensemble de « formules concernant les différents aspects de l'exégèse : distinction entre le sens général d'un passage et la lettre du texte, discussion des variantes, exégèse littérale, ponctuation, ordre des mots, éclaircissement des phrases elliptiques »[7], caractéristiques des scholies[8].

---

3 Voir à ce sujet P. Golitsis, « Michel d'Éphèse », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* VII, Paris, CNRS Éditions, 2018, p. 614 ; cf. R. Sorabji, « General Introduction », dans C. Wildberg (ed.), *Philoponus. Against Aristotle on the Eternity of the World*, Londres, Bloomsbury (The Ancient Commentators in Aristotle), 2014, p. 5-6.

4 Voir C. Luna, *Trois études sur la tradition des commentaires anciens à la Métaphysique d'Aristote*, Leiden-Boston-Cologne, Brill (Philosophia Antiqua, 88), 2001, p. 53-71 et 187 pour un résumé des conclusions auxquelles elle est parvenue.

5 *Ibid.*, p. 70 ; elle précise : « Pressé de fournir en très peu de temps un grand nombre de commentaires sur les ouvrages d'Aristote les plus disparates, il dut constituer un dossier de textes, le plus souvent tirés d'Alexandre d'Aphrodise, qu'il utilisait à chaque fois que l'argument le permettait. Cela présuppose une technique de composition très rapide, scolastique et peu originale, qui vise à produire des commentaires en série et qui est forcée d'utiliser sans trop de scrupules tous les matériaux disponibles. Michel n'a pas voulu écrire un faux commentaire d'Alexandre sur *Met.* E-N. Ce n'était pas son but. Ce serait lui attribuer une intention trop compliquée et, surtout, encore étrangère au monde byzantin » (*Ibid.*).

6 P. Golitsis, « Michel d'Éphèse », p. 614, qui renvoie à P. Golitsis, « La *recensio altera* du Commentaire d'Alexandre à la *Métaphysique* d'Aristote et le témoignage des manuscrits byzantins *Laurentianus plut.* 87, 12 et *Ambrosianus* F113 soup. », dans J. Signes Codoñer, I. Pérez Martín (eds), *Textual Transmission in Byzantium. Between Textual Criticism and Quellenforschung*, Turnhout, Brepols (Lectio. Studies in the Transmission of Texts & Ideas, 2), 2014, p. 222 et 224-227. Sur Stéphanos d'Alexandrie et les difficultés soulevées par l'identification du personnage, voir D. Searby, « Stéphanos d'Alexandrie », dans R. Goulet (ed.), *Dictionnaire des philosophes antiques* VI, Paris, CNRS Éditions, 2016, p. 563-579.

7 *Trois études*, p. 58.

8 *Ibid.*, p. 58-66.

L'extrait du Pseudo-Alexandre que nous avons retenu et qui porte sur *Métaphysique* 1026a16[9], constitue la fin du commentaire consacré à E 1 et à la division des sciences théorétiques. Si on compare cet extrait au texte aristotélicien, on constate que le vocabulaire du commentateur n'en diffère pas beaucoup. On remarque cependant, comme il faut s'y attendre dans le cas d'un commentaire, l'ajout de précisions, la discussion du sens de certains mots, l'expression d'opinions ou de doutes et même la mention d'une variante. En voici une première traduction[10], que nous faisons suivre de quelques notes explicatives et, en appendice, de la traduction du début du commentaire à E 1, qui précède l'extrait qui fait l'objet de la présente contribution.

446, 8 p. 1026a16 *Mais il est nécessaire que toutes les causes*[11] *<soient> éternelles, et surtout celles-là.*

446, 10 En disant que, si quelque chose d'éternel, d'immobile et de séparé existe, il est manifeste que sa connaissance appartient à la théorétique, et que cela, quel qu'il soit, sera la cause de la totalité des autres choses, il dit qu'il est nécessaire que soient éternels toute cause et (tout) principe. Si, en effet, toute cause est soumise au devenir[12], elle le sera à partir d'une autre chose et cela, jusqu'à l'infini. Et surtout, dit-il, il est nécessaire que ces causes-là soient éternelles, désignant par-là les (causes) séparées **446, 15** et immobiles. Et la cause du fait que celles-là sont éternelles, il l'induit[13], *car celles-là sont causes de ceux des dieux qui sont manifestes*[14]. Ce qui, certes, en raison de sa concision, est exprimé de manière plus obscure. Mais à mon avis, ce qu'il veut dire est ceci. Ces (causes) immobiles et séparées (sont) en effet causes des (réalités) divines, ou bien des corps divins et des sphères, lesquelles sphères sont causes des réalités manifestes, c'est-à-dire de celles qui sont soumises à la **446, 20** génération, de ce qu'elles naissent et se corrompent ; c'est en effet le mouvement de celles-là qui produit la génération et la corruption.

---

9 *Ed. cit.*, p. 446, 8-447, 36.

10 Les indications de page et de ligne renvoient à l'édition de Hayduck. Les mots figurant entre parenthèses dans la traduction ont été ajoutés par nous pour la clarté. Les passages mis entre parenthèses dans l'édition de Hayduck sont placés ici entre tirets cadratins. Les lemmes du texte aristotélicien sont en italiques (pour leur traduction, nous avons consulté J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, ainsi que W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics)*. Pour le vocabulaire du Pseudo-Alexandre (Michel d'Éphèse), nous avons consulté les index grec-anglais de W. E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 1*, W. E. Dooley, A. Madigan, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 2 & 3*, A. Madigan, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Metaphysics 4*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1994 et W. E. Dooley, *Alexander of Aphrodisias, On Aristotle's Aristotle's Metaphysics 5*. Le commentaire sur le livre E et, par conséquent, les passages traduits ici ne l'ont pas encore été en anglais. Nous remercions notre collègue Thomas Schmidt, professeur de langue et littérature grecques à l'Université de Fribourg (Suisse), d'avoir relu attentivement cette traduction et de nous avoir fait part de ses remarques ; nous avons également tiré profit des suggestions de Philippe Hoffmann, directeur d'études émérite à la section des sciences religieuses de l'École pratique des hautes études (Paris).

11 C'est-à-dire les causes séparées et immobiles (χωριστὰ καὶ ἀκίνητα), mentionnées juste avant, en 1026a16.

12 γίγνεται et γενήσεται.

13 ἐπήγαγε.

14 1026a17-18.

Mais s'il a été démontré dans le (traité) *Du ciel*[15] que le mouvement circulaire est éternel, ce qui est cause du corps qui se meut circulairement sera de beaucoup plus éternel ; car (dans) ce (passage) : *celles-là* (sc. *les sphères) sont dites causes des réalités divines manifestes*[16], le (mot) "celles-là" est énoncé à la place de "celui-ci" (ce qui est de beaucoup plus éternel), et ce qu'(Aristote) énoncerait, puisque dans les choses sensibles **446, 25** existent aussi des réalités divines – car ce qui se meut circulairement (et qui est divin) est totalement corps –, c'est que ce qui est (véritablement) cause, c'est la première cause des réalités qui sont telles, (à savoir celles) sensibles et divines. Ce qui est l'équivalent de dire qu'il n'est pas évident que la cause première et immobile soit la cause aussi de certaines des (autres) réalités intelligibles et divines. Jusqu'à ce point donc, ce qui est réalisé clairement, c'est qu'il est la cause des corps sensibles et divins qui se meuvent en cercle. Mais il est écrit aussi, *celles-là en effet sont causes* **446, 30** *pour celles qui sont manifestes parmi les réalités sensibles*[17], et ce qu'il dit équivaudrait à ceci, que ces réalités immobiles et séparées sont (dites) causes « pour les choses sensibles visibles », à la place de « pour les causes qui sont manifestes par la sensation ». Car la matière et la forme sont des causes, mais elles ne sont pas manifestes par la sensation ; (tandis que) les corps qui se meuvent circulairement sont manifestes par la sensation, parce qu'ils sont la cause de la génération et de la corruption ; car si le soleil est plus au nord, **446, 35** il est cause de génération, plus au sud, de corruption. Si donc parmi les étants il y a les inséparés et les mobiles, les inséparés et les immobiles, les séparés et les tout à fait immobiles, il est évident que les disciplines seront au nombre de trois, **447, 1** la physique au sujet de l'inséparé et du mobile, la mathématique au sujet de l'inséparé et de l'immobile, la théologique au sujet du séparé et de l'immobile. Car il n'est en rien obscur, dit-il, que, *si le divin soit présent quelque part, il est présent dans une telle nature*[18], ou il n'est en rien obscur que le divin appartienne à **447, 5** la nature séparée et immobile. Si le divin, comme aussi il l'est de fait, est la plus vénérable de toutes les (réalités), de même aussi la théologique est la plus vénérable de toutes les autres sciences, et elle portera sur le genre divin, la plus vénérable portant sur le plus vénérable. De même, en effet, que les (sciences) théorétiques sont préférables aux (sciences) pratiques et poétiques, de même aussi la théologique (est préférable) aux théorétiques, (à savoir) à la physique et à la mathématique. Parce qu'(elle est) préférable aux autres (sciences), **447, 10** ajoute-t-il, *on pourrait en effet se demander si la philosophie première est universelle*[19], de sorte qu'elle embrasse toutes (les sciences) et que

15 *De caelo* I, 3.

16 1026a17-18.

17 Cf. 1026a17-18. *Pour les (choses) apparentes parmi les (réalités) sensibles*, τοῖς φανεροῖς τῶν αἰσθητῶν : cette leçon ne se trouve pas dans le *textus receptus* aristotélicien en 1026a18, mais elle figure dans certains manuscrits (voir les apparats *ad loc.* de W. D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, et de W. Jaeger, *Aristotelis Metaphysica*). Dès lors, γράφεται doit être compris au sens de quelque chose d'écrit dans un autre exemplaire manuscrit de la *Métaphysique*.

18 1026a19-21.

19 1026a23-24.

(celles-ci) lui sont subsumées, comme les choses particulières le sont sous les choses universelles, (ou bien si elle) n'est pas universelle, mais (que), comme la médecine, l'astronomie et les autres (sciences), découpant pour soi quelque partie de l'étant et quelque nature singulière, l'examinent, celle-là aussi est ainsi. De même, **447, 15** en effet, qu'on découvre cela aussi dans les mathématiques, et que la géométrie (porte) sur les grandeurs, l'astronomie sur les astres, une autre (science) sur un autre (objet), mais que la mathématique (entendue) absolument est commune à toutes (les autres branches mathématiques), de la même manière, qu'est-ce qui empêche que la physique aussi porte sur quelque partie de l'étant et la mathématique sur une autre partie, et que la théologique soit commune à toutes ? Ainsi donc, après avoir soulevé la question de façon aporétique, il répond **447, 20** et dit que, *si donc il n'y avait pas une autre substance que celles qui sont constituées par la nature*[20], ou si donc il n'existait pas quelque substance à côté des (substances) physiques et sensibles, c'est la physique qui serait (la science) première et universelle. Mais s'il existe aussi une autre substance immobile et séparée, cette substance sera antérieure à celle qui est physique, et (la) science la concernant sera (la) philosophie, à la fois première de toutes (les sciences) **447, 25** et comme universelle par rapport à toutes, non en tant qu'embrassant celles-là mais en tant que première, et il appartiendrait à celle-ci de rechercher et d'examiner ce qui concerne l'étant en tant qu'étant, quelle est la nature de l'étant et quelles sont les choses qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant. Si donc elle est comme universelle par rapport aux autres (sciences) et que les (réalités) universelles et plus vénérables sont préférables à celles qui ne sont pas telles, celle-ci sera par conséquent préférable aux autres. Et à mon avis, **447, 30** lorsqu'il demandait *si la philosophie première est universelle*[21], il considérait dans sa question l'universel, non pas tel que nous l'avons précédemment compris[22], comme à l'égal de ce qui embrasse les autres (sciences), mais l'universel comme à l'égal de (la science) la meilleure et la plus vénérable. Et s'il doit s'accorder avec la suite, c'est ainsi qu'il faut qu'il interroge et qu'il entende (cela), (en posant la question de savoir) si la philosophie première est universelle, plus vénérable et préférable aux autres (sciences)[23], **447, 35** et si cette conception est proportionnée et accordée à la réponse, celle (de savoir) *s'il n'y a pas d'autres substances que celles qui sont constituées par la nature*[24].

p. 446, 36 « parmi les étants – τῶν ὄντων ». Le texte d'Aristote parle bien des ὄντα, au début de E 1, mais le terme ne revient pas explicitement lorsqu'il traite de la séparation et du mouvement en relation avec les objets des sciences théorétiques. Pour Aristote, les χωριστά, ἀχώριστα, κινούμενα et ἀκίνητα sont des causes, αἴτια.

---

20 1026a27-28.
21 1026a23-24.
22 ἐξεδεξάμεθα.
23 Cf. 1026a23-24.
24 1026a27-28.

p. 446, 36-37 « il y a les inséparés et les mobiles, les inséparés et les immobiles, les séparés et les tout à fait immobiles – τὰ μέν ἐστιν ἀχώριστα καὶ κινούμενα, τὰ δὲ ἀχώριστα καὶ ἀκίνητα, τὰ δὲ χωριστὰ καὶ πάντῃ ἀκίνητα ». Le commentaire reprend la classification des causes (αἴτια) d'Aristote (1026a13-16), mais appliquée ici aux ὄντα.
p. 446, 37-447, 1 « les disciplines seront au nombre de trois – τρεῖς ἔσονται αἱ πραγματεῖαι ». Le terme πραγματεῖα signifie aussi bien enquête que traité[25]. Chez Aristote, il s'agit de trois φιλοσοφίαι θεωρητικαί.
p. 447, 1 « la physique au sujet de l'inséparé et du mobile – ἡ μὲν φυσικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ κινούμενον ». Chez le Pseudo-Alexandre, les termes, ici et pour ce qui concerne la mathématique et la théologique, sont au singulier, alors qu'ils sont au pluriel chez Aristote.
p. 447, 1-2 « la mathématique au sujet de l'inséparé et de l'immobile – ἡ δὲ μαθηματικὴ περὶ τὸ ἀχώριστον καὶ ἀκίνητον ». Le Pseudo-Alexandre parle ici de la mathématique, alors qu'Aristote (1026a14-15) s'exprime de manière plus dubitative : « τῆς δὲ μαθηματικῆς ἔνια περὶ ἀκίνητα μὲν οὐ χωριστὰ δὲ ἴσως ἀλλ' ὡς ἐν ὕλῃ – quelques branches de la mathématique étudient des êtres, immobiles il est vrai, mais probablement inséparables de la matière, et comme engagés en elle »[26] ; l'expression ἔνια μαθήματα, proche de celle que nous avons ici, apparaît déjà en 1026a9.
p. 447, 2-3 « la théologique au sujet du séparé et de l'immobile – ἡ δὲ θεολογικὴ περὶ τὸ χωριστὸν καὶ ἀκίνητον ». À la ligne 5, l'auteur parle du séparé et de l'immobile comme qualifiant la φύσις à laquelle appartient le θεῖον. Le terme φύσις est déjà chez Aristote (1026a20).
p. 447, 5-6 « Si, comme aussi il l'est de fait, le divin est la plus vénérable de toutes les (réalités) – Εἰ δέ ἐστιν, ὥσπερ δὴ καὶ ἔστι, τὸ θεῖον ἁπάντων τιμιώτατον ». Correspond à 1026a19-20 : οὐ ἄδηλον ὅτι εἴ που τὸ θεῖον ὑπάρχει, ἐν τῇ τοιαύτῃ φύσει ὕπάρχει.
p. 447, 6-7 « de même aussi la théologique est la plus vénérable de toutes les autres sciences – ὁμοίως καὶ ἡ θεολογικὴ τῶν ἄλλων ἐστὶ τιμιωτάτη ἐπιστημῶν ». Correspond, en généralisant, à 1026a22-23 : αἱ μὲν οὖν θεωρητικαὶ τῶν ἄλλων ἐπισημῶν αἱρετώτεραι, αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.
p. 447, 7 « elle portera sur le genre divin, la plus vénérable portant sur le plus vénérable – περὶ τὸ θεῖον γένος ἔσται, ἡ τιμιωτάτη περὶ τὸ τιμιώτατον ». Reprise paraphrasée d'Aristote 1026a21-22 : καὶ τὴν τιμιωτάτην δεῖ περὶ τὸ τιμιώτατον γένος εἶναι.
p. 447, 7-8 « De même, en effet, que les (sciences) théorétiques sont préférables aux (sciences) pratiques et poétiques – Ὥσπερ γὰρ αἱ θεωρητικαὶ αἱρετώτεραι τῶν πρακτικῶν καὶ ποιητικῶν εἰσιν ». L'auteur précise ce que dit Aristote en 1026a22-23 (cf. *supra*), qui parle simplement de la supériorité des théorétiques sur les autres sciences.
p. 447, 8-9 « de même aussi la théologique (est préférable) aux théorétiques, (à savoir) la physique et la mathématique – οὕτω καὶ ἡ θεολογικὴ τῶν θεωρητικῶν, φυσικῆς καὶ

---

25 Cf. H. Bonitz, *Aristotelis Opera, volumen quintum. Index aristotelicus*, Berlin, Walter de Gruyter, 1961, p. 629b-630a ; H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, Oxford/New York, The Clarendon Press/Oxford University Press, 1996, p. 1457b.

26 Traduction d'après J. Tricot, *Aristote. La Métaphysique*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1966, p. 332.

μαθηματικῆς ». Ici, il précise encore en nommant la théologique à la suite de 1026a23, mais en développant le texte aristotélicien : αὕτη δὲ τῶν θεωρητικῶν.

p. 447, 11-12 « de sorte qu'elle embrasse toutes (les sciences) et que (celles-ci) lui soient subsumées, comme les choses particulières le sont sous les choses universelles – ὥστε περιέχειν ἁπάσας καὶ ὑπ' αὐτὴν εἶναι ὡς τὰ κατὰ μέρος ὑπὸ τὰ καθόλου ». Le Pseudo-Alexandre aborde maintenant la question (ἀπορήσειε) que pose Aristote, en 1026a23-24, au sujet de l'universalité de la philosophie première (c'est-à-dire la théologique). Le commentateur parle de cette universalité en termes d'englobement (περιέχειν) ou de subsomption (ὑπ'αὐτὴν εἶναι), alors qu'Aristote ne dit rien sur le mode de l'universalité de la philosophie première, sinon d'affirmer qu'elle est antérieure et doit être la philosophie première (αὕτη προτέρα καὶ φιλοσοφία πρῶτη, 1026a30), et qu'elle est universelle parce que première (καθόλου οὕτως ὅτι πρῶτη, 11026a30-31). Le Pseudo-Alexandre reviendra à la fin du chapitre sur cette acception de l'universel par subsomption.

p. 447, 13-14 « découpant pour soi quelque partie de l'étant et quelque nature singulière – μέρος τι τοῦ ὄντος καὶ φύσιν τινὰ μίαν ἀποτεμόμεναι ». Rend 1026a24-25 : περί τι γένος καὶ φύσιν τινὰ μίαν.

p. 447, 16-17 « la mathématique (entendue) absolument est commune à toutes (les autres branches mathématiques) – ἡ δὲ ἁπλῶς μαθηματικὴ κοινή ἐστι πασῶν ». Cette phrase correspond à 1026a27 : ἡ (*sc.* μαθηματική) δὲ καθόλου πασῶν κοινή, ce qui, à notre avis, ne signifie pas, comme traduit Tricot, que « la mathématique générale étudie toutes les quantités en général », mais que la mathématique, en tant que science universelle, ou entendue universellement, est commune à toutes les sciences qui lui sont subsumées, à savoir, dans le registre des μαθηματικαί, la géométrie et l'astronomie[27]. Tout comme la mathématique est universelle par rapport aux sciences inférieures qu'elle englobe parce qu'elle est commune à elles toutes, ainsi la théologique sera universelle par rapport (cf. le πρὸς τὰς ἄλλας de 447, 25) aux deux autres sciences théorétiques parce qu'elle est commune à celles-ci.

p. 447, 25-26 « par rapport à toutes, non en tant qu'embrassant celles-là mais en tant que première – ὡς πρὸς τὰς ἄλλας, οὐχ ὡς περιέχουσα ἐκείνας ἀλλ' ὡς πρώτη ». Le ἀλλ' ὡς πρώτη correspond à l'affirmation d'Aristote que nous venons de citer, sur le caractère universel de la philosophie première ὅτι πρῶτη, « parce que première » (1026a31). On peut hésiter sur le sens à donner à l'expression πρὸς τὰς ἄλλας. Nous comprenons que la théologique est première, non parce qu'elle embrasserait les disciplines inférieures, mais en raison de sa situation unique *par rapport* à elles, en tant que première de façon absolue.

p. 447, 26-27 « il appartiendrait à celle-ci de rechercher et d'examiner ce qui concerne l'étant en tant qu'étant – ταύτης ἂν εἴη τὸ ζητῆσαι καὶ θεωρῆσαι περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὄν ». Ceci et la phrase qui suit portent sur 1026a31-32 : περὶ τοῦ ὄντος ᾗ ὂν ταύτης ἂν εἴη θεωρῆσαι, καὶ τί ἐστι καὶ τὰ ὑπάρχοντα ᾗ ὄν.

---

27 C'est ainsi que comprend, par exemple, C. Kirwan, *Aristotle. Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, Oxford, The Clarendon Press (Clarendon Aristotle Series), 1993, p. 68 : « universal mathematics is common to all ».

p. 447, 27 « quelle est la nature de l'étant et quelles sont les choses qui appartiennent à l'étant en tant qu'étant – τί ἐστιν ἡ φύσις τοῦ ὄντος καὶ τίνα τὰ ὑπάρχοντα τῷ ὄντι ᾗ ὄν ».
p. 447, 28-29 « Si donc elle est comme universelle par rapport aux autres (sciences) et que les (réalités) universelles et plus vénérables sont préférables à celles qui ne sont pas telles, celle-ci sera par conséquent préférable aux autres – Εἰ δὴ καθόλου ἐστὶν ὡς πρὸς τὰς ἄλλας, τὰ δὲ καθόλου καὶ τιμιώτερα αἱρετώτερα τῶν μὴ τοιούτων, αἱρετωτέρα ἄρα αὕτη τῶν ἄλλων ». Ces lignes reprennent, du point de vue de l'universalité, ce que le Pseudo-Alexandre affirmait plus haut, en 447, 5-8 : « Si, comme aussi il l'est de fait, le divin est la plus vénérable de toutes les (réalités), de même aussi la théologique est la plus vénérable parmi toutes les autres sciences, elle portera sur le genre divin, la plus vénérable sur le plus vénérable », et qui commentait 1026a21-23.
p. 447, 31-32 « l'universel, non pas tel que nous l'avons précédemment compris, comme à l'égal de ce qui embrasse les autres (sciences), mais l'universel comme à l'égal de (la science) la meilleure et la plus vénérable – τὸ καθόλου οὐ τοιοῦτον ἠρώτα οἷον ἡμεῖς ἐξεδεξάμεθα ἀντὶ τοῦ περιέχον τὰς ἄλλας, ἀλλὰ τὸ καθόλου ἀντὶ τοῦ βελτίων καὶ τιμιωτέρα ». Le membre de phrase τοιοῦτον … οἷον ἡμεῖς ἐξεδεξάμεθα semble faire référence à une discussion d'école sur le sens de l'universel (τὸ καθόλου) ; c'est du moins ce que donne à penser l'emploi du verbe ἔκδέχεσθαι qui signifie 'recevoir de', en particulier 'recevoir par tradition (verbale)', 'apprendre'[28]. Cette définition reçue serait celle de l'universalité de la théologique par subsomption des autres sciences théorétiques, que le Pseudo-Alexandre évoque, en 447, 11-12 (voir *supra*).

Appendice

Traduction de Hayduck 440, 1 à 446, 7

440, 1 Scholies sur le livre E des *Métaphysiques* d'Aristote.

440, 3 Souvent, en déclarant que la science dont nous nous occupons maintenant[29] connaît l'étant[30] en tant qu'étant – en effet, les autres sciences, s'étant découpé une partie quelconque de l'étant, en traitent ; **440, 5** elles n'en cherchent pas la nature ni ne la contemplent en tant qu'étant, mais elles s'intéressent à ses accidents[31] ; en effet, l'astronomie ne cherche ni ne contemple la nature des astres mais leurs mouvements, leurs progressions et leurs rétrogradations – souvent, donc, ainsi qu'il est dit, en disant que la science dont nous nous occupons maintenant connaît l'étant en tant qu'étant, sur la base (des arguments) qu'(Aristote) produit[32] d'une manière obscure dans le présent livre, **440, 10** d'une manière plus claire dans le suivant et d'une façon plus manifeste dans les autres, il dit que cette science connaît l'étant en tant qu'étant, qu'elle

28 Cf. H. G. Liddell, R. Scott, H. S. Jones, R. McKenzie, *A Greek-English Lexicon*, p. 503b.
29 τὴν προκειμένην ἐπιστήμην.
30 Nous rendons ainsi ὄν.
31 ἀλλ' ὃ συνέβη αὐτῷ.
32 ἐξ ὧν … ἐμφαίνει.

examine (la) définition de chaque chose et qu'elle divise de la manière qu'il convient pour chacun d'être divisé, soit en intelligible soit en quelque chose d'autre, et (ainsi) il existe des définitions pour certaines choses et pour d'autres non. Si, cependant, ladite discipline se révélait telle, elle serait celle qui connaît l'étant en tant qu'étant. Et **440, 15** si nous devons dire qu'une telle discipline existe ou non, nous le saurons dans tous les livres suivants. Mais abordons l'exégèse de ce dont on vient de parler.

440, 17 p. 1025b3 *Les principes et les causes des étants sont l'objet de notre investigation.*

440, 18 (Aristote) nous rappelle encore les choses qu'il a dites à plusieurs reprises, à savoir que, par ladite discipline, sont recherchés les causes et les principes des étants. **440, 20** Les causes des étants sont recherchées, de toute évidence, en tant qu'ils sont étants. Mais que, d'une part, le principe le plus universel soit celui de la cause, et pourquoi et comment il est fréquemment dit le plus universel, que, d'autre part, ladite discipline examine les causes des étants en tant qu'étants, il le montre à partir du fait qu'aucune des autres sciences ne fait cela, mais que toutes s'en remettent à celle-ci pour cette recherche comme à leur maîtresse et à leur reine. **441, 1** *En effet*, dit-il, *il y a une cause de la santé et du bien-être*[33]. Disons que les causes de la santé sont les purgations et les saignées, du bien-être, peut-être l'exercice. *Et des mathématiques il existe des principes, des causes et des éléments, et, d'une manière générale, toute science discursive ou pratique* – qu'elle soit telle est manifeste du fait **441, 5** qu'elle participe de quelque manière du raisonnement, car, sans raisonnement, les choses réalisables ne sauraient être exécutées –, *traite de causes et de principes, soit plus rigoureux, soit plus généraux*[34]. En effet, les principes de la géométrie sont plus rigoureux que ceux de l'astronomie, même si l'objet de celle-ci est plus vénérable que celui de la géométrie, comme nous l'avons dit dans le traité *De l'âme*[35]. Ceux de la géométrie sont donc plus rigoureux, parce que, de ceux-ci, les démonstrations **441, 10** sont tout à fait incontestables. Toutes (ces sciences), comme nous l'avons dit, (traitent) de principes et de causes, *mais elles toutes (traitent) d'un étant déterminé, mais non de l'étant en tant qu'étant*[36] ; bien plutôt, délimitant et découpant quelque partie de l'étant, quelque genre et un sujet, elles traitent de ses causes, mais elles ne recherchent pas celles de l'étant pris absolument ni de l'étant en tant qu'étant ; elles n'élaborent non plus aucun discours sur ce qu'il est et sur son essence, **441, 15** *mais, partant de celui-ci (*sc. *l'étant), les unes le rendent accessibles aux sens*[37], comme la médecine rend accessibles aux sens les causes des corps composés et (leurs) éléments. En effet, en voyant les corps séparés en quatre (éléments) simples, elle sait qu'ils sont composés à partir de ceux-là. Mais que le feu et l'eau, l'un soit froid et humide, l'autre, le feu, sec et chaud, **441, 20** cela aussi est rendu manifeste par la sensation et non par le raisonnement. Il appartient en effet au physicien, ou à celui qui est au-dessus de lui, de montrer par le raisonnement et par la démonstration que le feu est sec et chaud ou que la terre est sèche et froide,

---

33 1025b4.
34 1025b4-7.
35 Première (la seconde se trouve en p. 445, 13) fausse auto-référence, cf. C. Luna, *Trois études*, p. 66.
36 1025b8.
37 1025b10-11.

mais que l'air est chaud et humide. La médecine, cependant, comme cela a été dit, démontre les objets qui lui sont propres en les rendant manifestes pour les sens. Quant à l'arithmétique, ce n'est ni par les sens ni **441, 25** par le raisonnement qu'elle rend manifeste ce qu'est l'unité, mais elle postule que l'unité est une substance sans position, et la géométrie, que le point est une substance ayant position[38] ou ce dont il n'est point de partie, et que les choses qui lui sont égales sont aussi égales entre elles. Et, ainsi pour le reste, elles démontrent les propriétés essentielles du genre et du substrat sur lequel elles portent, l'arithmétique, les propriétés des nombres sur **441, 30** lesquels elle porte, la géométrie, celles des grandeurs et, en un mot, les propriétés appartenant essentiellement aux grandeurs. Pareillement à celles-là, la médecine démontre les (propriétés) qui lui sont propres. Par-là, chaque (science) démontre les (propriétés) qui lui sont propres, *d'une manière soit plus nécessaire soit plus lâche*[39]. Celles dont les principes sont plus rigoureux, leurs démonstrations aussi sont plus nécessaires, comme celles de la géométrie, et celles dont les principes échappent à la rigueur, de celles-là aussi **441, 35** les démonstrations sont moins rigoureuses, comme celles de l'astronomie et de la médecine. Ainsi donc chacune, en rendant manifestes, soit par les sens soit en posant une hypothèse, ce qu'est une chose, son essence et la définition des principes qui lui sont propres, démontre ce qui relève d'elle. Mais la persuasion par les sens et par l'induction n'est pas **442, 1** une démonstration, comme cela a été montré dans l'*Apodictique*[40]. En effet, quelqu'un peut s'opposer à toute induction et ne pas permettre de conclure à l'universel. Voilà pourquoi il est clair que la démonstration de l'essence et de ce qu'est une chose[41], et (celle) de la définition ne peuvent sortir d'une telle induction, mais il existe un autre genre (de définition), qu'(Aristote) livrera dans **442, 5** le livre qui suit celui-ci[42]. Non seulement la médecine – pour prendre cet exemple – ne démontre pas ce qu'est le feu, mais elle ne dit en aucune manière si l'homme dont elle traite existe ou n'existe pas. Et cela à bon droit, puisqu'en effet, il ne serait pas autrement possible de montrer que l'homme existe si on ne montrait qu'il est un animal bipède et il est impossible de montrer cela – **442, 10** en effet, il n'y a pas de démonstration de la définition ; cela est clair par démonstration, comme il le dit dans ses propres mots au deuxième livre des *Seconds Analytiques*[43] –, il est manifeste qu'il ne sera pas montré non plus que l'homme existe. Puisque, comme on l'a dit, le fait de manifester l'essence et celui de manifester l'existence relèvent de la même pensée discursive, et que (la médecine) ne manifeste ni ne démontre l'essence, il est évident qu'elle ne démontrera pas non plus l'existence. Mais, parce que, **442, 15** nécessairement, le fait de montrer l'essence suit la démonstration de l'existence, il est également impossible pour celui qui démontre l'existence de ne pas démontrer aussi l'essence, cela est évident. Si, en effet, quelqu'un

38 « L'unité est une substance sans position, … le point est une substance ayant position », cf. *Seconds Analytiques* I, 27, 87a 36.

39 1025b13.

40 Ἐν τῇ Ἀποδεικτικῇ, c'est-à-dire dans les *Seconds Analytiques*, I, 31.

41 τοῦ τί ἐστιν, la quiddité.

42 Le livre Z de la *Métaphysique* traite effectivement de la définition.

43 93b16, d'après Hayduck ; cf. aussi 90b29-30 : οὐ γὰρ ἔστιν ἀπόδειξις οὗ ὁρισμός.

nous enjoint l'ordre de montrer qu'existe un homme[44], si nous lui disions : « Si donc quelqu'un pouvait montrer qu'existe un animal, concèderas-tu qu'existe aussi un homme ? », il est clair qu'il ne l'accordera pas. Il dira en effet promptement aussi que le cheval est un animal. **442, 20** Comment donc, à partir du fait d'avoir montré qu'un animal existe pourrait-on montrer que l'homme existe ? Si nous disions : « Mais quoi ? S'il était montré qu'existe un animal bipède, reconnaîtras-tu que l'homme existe ? », il est clair qu'il le concèdera et le reconnaîtra. S'il en est ainsi, c'est à bon droit que nous avons dit que du fait de montrer que l'homme existe, doit s'ensuivre de (pouvoir) montrer et son essence et sa définition[45].

442, 25 p. 1025b18 *Puisque la science physique aussi se trouve à porter sur un genre déterminé de l'étant.*

442, 27 (Aristote) se propose de montrer que la physique est une science théorétique mais non pratique, et qu'elle se tourne vers ce type d'étant qui possède en lui-même un principe de mouvement et de repos, et cela est le corps physique. Mais si elle s'occupe du corps qui **442, 30** possède un principe de mouvement et de repos, et que tout corps mû circulairement et céleste possède un principe pour se mouvoir mais ne possède pas un principe de ne pas se mouvoir, le corps céleste ne sera pas physique. Ou bien il a lui-même un principe de ne pas se mouvoir. Car (le corps) lui-même qui est toujours enroulé autour du même (axe), et qui ne change pas de lieu, est au repos, et il est mû de manière immobile et au repos tout en étant étonnamment mû. **442, 35** Puis, la preuve du fait que la physique est nécessairement une (science) théorétique est faite. Car afin de montrer qu'elle se trouve être une (science) théorétique, il montre qu'elle examine aussi avec soin davantage la forme que la matière, et la forme est la quiddité **443, 1** pour chaque chose. Or, si elle étudie davantage la quiddité de chaque chose, elle ne doit pas perdre de vue ce que peut être enfin la quiddité, ce qu'(Aristote) propose devoir être recherché. Mais aussi, la recherche de ce qu'est la quiddité apparaît nécessairement à la vue. Puisque, en effet, la présente science recherche l'étant en tant qu'étant et les principes de celui-ci, et que connaître **443, 5** l'étant en tant qu'étant revient à pouvoir rendre visible la quiddité de chaque (étant), il est clair que la recherche de celle-ci est aussi nécessaire. Et il montre que la physique est théorétique en puissance en raisonnant de cette manière : la physique est une science, toute science est soit théorétique, soit pratique, soit poïétique ; aussi, la physique sera une science soit théorétique, soit pratique, soit poïétique. Mais elle **443, 10** n'est ni pratique ni poïétique : par conséquent elle est théorétique. Que de fait la physique soit une science et que toute science soit ou pratique, ou théorétique, ou poïétique, comme c'est manifeste et tout à fait évident, il laisse (cela) de côté et ne le démontre pas. Mais la mineure, celle qui dit « mais ni pratique ni poïétique », il la démontre de cette manière. Il faut signaler qu'au sens large, il appelle aussi les techniques des sciences. Il démontre **443, 15** donc

---

44 ὅτι ἔστιν ἄνθρωπος, cf. *Seconds Analytiques* II, 1, 89b33 : τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μή ἁπλῶς λέγω, au sens de l'existence et non de la prédication.

45 Cf. ci-dessus, l'explication de la p. 442, 14-16, sur la préséance de la monstration de l'existence sur la monstration de l'essence.

la mineure ainsi. Des choses pratiques et poïétiques, les principes et les causes du mouvement et du repos ne sont pas en elles ; des choses physiques, les principes et les causes sont en elles. Par conséquent, les choses physiques ne sont ni pratiques ni poïétiques. Et donc la science des (corps) physiques n'est ni pratique ni poïétique. Et la démarche et la conclusion du raisonnement[46] seraient telles. (Aristote), **443, 20** en effet, en disant lui-même que le principe des choses poïétiques (réside) dans ce qui produit, a introduit *soit l'intellect, soit l'art, soit une certaine puissance*[47]. Car les producteurs produisent ce qui est produit soit par l'intellect, soit par l'art, soit par la puissance de l'intellect et de l'art. Et à aucun moment, ce qui de fait relève des réalités qui sont poïétiques (*sc.* fabricatrices), on doit l'entendre d'une manière qui ne serait pas active mais passive, afin qu'il soit entendu du point de vue de ses causes (fabricatrices), (et) afin que **443, 25** les réalités poïétiques (*sc.* fabricatrices), d'un côté, (fassent) face aux choses produites. Et que cela ait été ainsi pris par lui comme un principe, je le conjecture à partir de l'induction qui fait résider *l'existence des choses pratiques dans le choix délibéré de celui qui agit*[48], et si vraiment il faut l'entendre ainsi, ce qui est dit est clair et c'est sans raison (valable) que nous les (*sc.* les choses produites) saisirions à la place de ce qui est dans le producteur. On doit donc, s'il faut s'attacher à ma conjecture, **443, 30** entendre ce qui est révélé[49] de la manière qui suit : tout comme, en effet, le principe des choses produites est soit l'intellect, soit l'art, soit une certaine puissance, qui se trouve dans le producteur et non pas dans les choses produites, de même aussi en est-il du principe des actions, le choix délibéré résidant non dans l'action mais dans celui qui l'exerce. En effet, si l'objet de l'action et ce qui est l'objet du choix sont les mêmes, le choix libre ne réside toutefois pas dans ce qui fait l'objet du choix, comme il est évident qu'il n'est pas non plus dans l'action. **443, 35** Il y a donc science d'une part poïétique – comme il est plus largement discuté dans les écrits éthiques nichomachéens[50] –, dont l'œuvre demeure aussi après l'activité, comme l'est l'architecture – car après la construction son œuvre existe, la maison –, et science d'autre part pratique, (comme) la danse. Car après l'exercice de la danse, rien ne reste.

444, 1 Ayant montré que la physique est une certaine science théorétique, il dit, pour que (la démonstration) soit achevée, que si *toute pensée réflexive est soit pratique, soit poïétique soit théorétique, la physique*[51], si elle n'est ni pratique ni poïétique – car il faut que cela soit sous-entendu –, sera une certaine *théorétique*[52], mais théorétique de la réalité physique. Car cela, il le montra **444, 5** par l'entremise de ce qui touche

---

46 Exemple d'*hysteron proteron*, c'est-à-dire le procédé rhétorique de la transposition, dans une phrase, d'un mot ou de plusieurs mots ; cf. H. Lausberg, *Handbuch der literarische Rhetorik*, Munich, Max Hueber Verlag, 1973, p. 440-441 (§ 890-892).

47 1025b22-23.

48 1025b23-24.

49 Nous traduisons ainsi ῥητοῦ' en raison de la connotation naturellement religieuse du terme μαντεία qui précède.

50 VI, 4.

51 1025b25-26.

52 1025b26.

cette sorte d'étant, qui est capable d'être mû[53]. Puisqu'en effet, comme il a été dit dans la *Physique*[54] que la matière aussi est substance et au plus haut point la forme, en disant (ici) que la physique est théorétique de cette sorte d'étant qui est capable d'être mû, il implique aussi *la substance qui existe selon la définition le plus souvent*[55], et dit également que la physique traite aussi de la substance matérielle, mais dans une moindre mesure, et traite davantage toutefois **444, 10** de la substance qui existe le plus souvent selon la définition et selon la forme. En disant ainsi qu'elle traite de la substance qui existe le plus souvent selon la définition, et en ajoutant (qu'elle traite) de celle qui est *non séparée seulement*[56], (Aristote) semble dire (faussement) que (la physique) traite de ce qui est « non séparé seulement » mais aussi de l'inséparé[57]. Or ce n'est pas cela qu'il dit, (à savoir) que (la science physique) porte (indifféremment) et sur ce qui est séparé et sur ce qui est inséparé, mais il parle de ce qui est « non séparé seulement » à la place de ce qui est « seulement non séparé »[58], **444, 15** ou de la substance qui est seulement inséparée et qui ne peut être séparée de la matière. Cela étant dit, il ajoute qu'on ne doit pas perdre de vue le mode d'existence de la quiddité et de la définition, c'est-à-dire qu'on ne doit pas perdre de vue de quelle manière, s'agissant des réalités physiques, l'on doit rechercher l'essence et la définition, si l'on doit, en définissant une réalité physique, embrasser aussi la matière sous-jacente au défini dans la définition, ou non. **444, 20** En effet, si en accomplissant la recherche sur la quiddité et sur la définition, nous ignorons s'ils doivent être définis soit avec la matière, soit sans elle, c'est ne rien accomplir.

Ayant donc dit que, sans cela, la recherche ne produit rien, il opère la division en montrant qu'il est nécessaire que la réalité physique définie comprenne aussi dans sa définition la matière et qu'il est impossible **444, 25** de définir sans elle. Dès lors,

---

53 1025b26-27.

54 I. 7.

55 1025b27-28.

56 C'est-à-dire de celle qui, en même temps qu'elle est abordée séparément, a toujours rapport avec la matière. Deux traductions de οὐ χωριστὴν μόνον (1025b28) sont possibles, soit « 'non séparée seulement' », soit « 'seulement non séparée' » ; ou bien la physique traite de ce qui est « non séparé seulement », à savoir de la forme qu'elle traite séparément tout en sachant qu'elle reste non séparée de la matière, ou bien la physique traite purement et simplement de ce qui est « 'seulement non séparé' » ; selon le Pseudo-Alexandre, comme on le verra ensuite, on devrait comprendre ici « 'seulement non séparée' », mais il n'est pas certain que son interprétation rende justice à la formulation utilisée par Aristote, car en parlant de ce qui est « 'non séparé seulement' », Aristote fait entendre que la forme et la définition comportent effectivement une dimension de séparation tout en demeurant inséparées ou inséparables : la forme n'est pas séparée seulement, mais elle l'est aussi, sans quoi elle ne se distinguerait pas de la matière ! La formulation aristotélicienne recèle ainsi une ambiguïté, mais qui reflète très bien la situation objective de cette substance formelle, séparée en même temps que non-séparée. D'un autre côté, la formulation pourrait prêter à une mésinterprétation, que le Pseudo-Alexandre cherche pertinemment à dissiper.

57 C'est-à-dire la forme qui, séparée d'un certain point de vue, reste en même temps liée à la matière.

58 Selon Hermann Bonitz (*Aristotelis Metaphysica. Pars posterior*, Bonn, Marcus, 1849, p. 282), l'expression οὐ χωριστὴν μόνον équivaut à ἀλλ' οὔ χωριστή, tandis que, pour Werner Jaeger (*Aristotelis Metaphysica*, p. 122 app.), elle signifie πλὴν οὐ χωριστή, l'un et l'autre se basant justement sur la présente interprétation du Pseudo-Alexandre.

(Aristote) prépare et assure toutes ces choses d'avance, afin de montrer à partir de celles-ci qu'une forme physique ne peut pas exister par elle-même à l'état séparé, sans la matière, comme le disaient (faussement) ceux qui posent (l'existence) des Idées. Il opère dès lors la division en disant qu'*il y a d'une part les choses définies, et (d'autre part) les essences*[59], c'est-à-dire que des choses définies et dont nous restituons l'essence, les unes sont comme le camus. **444, 30** En effet, de même que le camus ne peut être défini sans qu'on prenne le nez, celui qui est avec sa matière sous-jacente, de même aussi les espèces naturelles ne peuvent être définies séparément de leur matière, j'entends par matière, comme Aristote le dira dans le livre qui suit[60], le genre et les différences antérieures à la dernière différence. Mais de cela, comme on dit, nous parlerons lorsqu'Aristote lui-même en fera l'objet principal de son discours.

444, 35 Ainsi donc, les unes sont comme le camus, les autres comme le concave. Or le camus et le concave diffèrent en cela que le substrat du camus est défini : le nez – sans le nez, en effet, le camus n'est pas ; car en disant camus, nous disons nez concave – ; tandis que la concavité ne possède pas un substrat défini, mais elle existe à la fois dans une matière sensible et physique, et aussi à part d'une matière sensible[61]. Or qu'elle existe dans une **445, 1** matière sensible, c'est évident. Il existe en effet de la terre concave, et du fer et du bois et plusieurs autres choses. Mais il y en a aussi dans ce qui n'est pas sensible. Nous pouvons en effet penser un concave qui n'est pas dans le fer ni dans le bois ni en aucun des étants qui sont également sensibles. Tandis que le camus, sans le substrat, on ne peut pas le penser. Dès lors, ayant dit que, parmi les choses définies, **445, 5** les unes sont comme le camus et les autres comme le concave, il introduit la question de savoir *si, dans les faits, tous les étants physiques peuvent être dits semblables au camus*[62], c'est-à-dire si, comme celui-là, ceux-ci aussi ne peuvent être pensés sans substrat ni matière – or il prouva cela du fait que la définition d'aucune de ces choses n'est sans mouvement, ayant dit que la matière est mouvement – ; il est évident que, au sein des réalités physiques, il faut rechercher l'essence et définir **445, 10** avec la matière. Voilà donc la mesure de l'usage de la matière pour le physicien qui a pour but de définir, de sorte que le physicien étudie et définit aussi les âmes irrationnelles, du fait qu'elles ne sont pas sans matière ni, elles[63], séparées du substrat. Et s'il étudie aussi les raisonnements logiques, la cause a été dite par nous dans notre traité *De l'âme*[64]. Ayant alors discuté plus haut (la question de savoir) *si, dans les faits, tous les étants physiques peuvent être dits semblables au camus*[65], **445, 15** ceux[66] qui sont

59 1025b30-31.
60 Cf. *Métaphysique* Z 12.
61 Il faut faire un seul cas de la matière sensible et physique, car la matière sensible inclut toutes les matières, à l'exception de la seule intelligible (νοητή), qui renvoie à l'espace géométrique et n'est plus physique. Voir *Métaphysique* Z 10, 1036a9 ss.
62 1025b34-1026a1.
63 C'est-à-dire par opposition aux âmes ou aux parties de l'âme qui sont rationnelles.
64 Seconde (la première se trouve en p. 441, 8) fausse auto-référence, cf. C. Luna, *Trois études*, p. 66.
65 1025b34-1026a1.
66 Sur cet usage tardif de τίνα, voir J. H. Moulton, N. Turner, *A Grammar of New Testament Greek*, vol. III. *Syntax*, Edinburgh, T. & T. Clark, 1963, p. 49.

dits semblables au camus furent sagement enregistrés comme physiques, comme le nez, l'œil et ceux qui restent.

445, 17 p. 1026a6 *Que donc la physique soit une (science) théorétique est manifeste à partir de cela. Mais la mathématique aussi est théorétique.*

Aristote, ayant distingué la (science) physique (des sciences) pratique et poïétique, **445, 20** et montré que celle-ci est théorétique mais celles-là non, la distingue maintenant aussi de la mathématique, en raisonnant ici aussi en puissance de cette manière. La mathématique, en étant (une science) dianoétique, porte sur ce qui est non mû et séparé[67]. La physique, en étant dianoétique, ne porte ni sur ce qui est non mû ni sur ce qui est séparé. Par conséquent, la physique n'est pas la mathématique. Et le syllogisme sera quelque chose de tel : au sein des prémisses **445, 25**, Aristote fit voir en de multiples endroits que l'une, la physique, ne porte ni sur les choses non mues ni sur les séparées, mais sur les choses mues et inséparées ; tandis que (pour) l'autre, la mathématique, il ne fit pas voir qu'elle porte sur les choses non mues et séparées, mais il montrera dans les livres qui suivent qu'il en est ainsi. Jusque-là donc, il a dit *mais si elle est (la science) de choses non mues et séparées, ce n'est pas évident pour le moment*[68], en disant également que nous, c'est comme ayant trait aux choses non mues **445, 30** et séparées que nous concevons la mathématique, mais que si elle a vraiment trait à des choses telles, ce n'est pas évident pour le moment, mais qu'il y ait quelques branches des mathématiques, pour que nous ne disions pas toutes, qui portent sur des choses en tant que non mues et que la mathématique traite en tant que séparées, c'est évident.

(Aristote) ayant donc distingué de cette manière la physique des autres, il distingue maintenant la philosophie première de la physique et de la mathématique en disant que, *s'il existe (quelque chose) d'éternel, de non mû* **445, 35** *et de séparé, il est manifeste qu'il revient à une théorétique de le connaître*[69], mais d'une théorétique qui n'est ni de la physique ni de la mathématique. Mais il n'a pas dit qu'il existe de l'éternel et du séparé, mais *s'il existe*[70], puisque cela n'a pas encore été démontré. Si vraiment, donc, il existe de l'éternel et du non mû, il n'appartiendra ni à la physique ni à la mathématique de l'étudier, parce que, d'une part, la physique étudie les choses mues et non séparées, et, étant préoccupée **446, 1** de telles choses, elle n'étudie pas les choses non mues et séparées. Mais il n'appartient pas non plus à la mathématique d'étudier de telles choses, parce que même si elle concerne les choses non mues, du moins elle ne concerne pas les choses séparées, comme (Aristote) le montrera, mais (les choses qui sont) en un substrat et en une matière. Le terme *quelques-unes*[71] est ajouté en considération de l'optique, de l'harmonique et de l'astronomie. Car **446, 5** l'opticien ne s'occupe pas des lignes séparées, mais des matérielles, de même

67 On lit ici χωριστά, comme aussi en 445, 27 et 32, et l'on retrouvera ἀχωριστά plus loin, en 448, 3 et 7, cette variation reflétant les hésitations d'Aristote dans le passage commenté (*Métaphysique* E, 1026a8-9).

68 1026a8-9.

69 1026a10-11.

70 1026a10.

71 1026a14.

aussi le musicien et ceux qui sont tels. Et le terme *probablement*[72] se trouve là, du fait qu'il n'a pas encore été universellement montré que rien (de ce qui relève) des mathématiques n'est séparé et par soi.

72 1026a15.

FR. HENRY DONNEAUD O.P.

Théologie : une enquête de généalogie sémantique dans l'Antiquité

Dans le traité introductif de la *Summa theologiae* qui lui est attribuée, Alexandre de Halès s'interroge sur la nature de la « doctrine de théologie » (*doctrina theologiae*). Il ramasse en une formule bien frappée la signification de cette expression :

> La doctrine sacrée est appelée divine ou théologique (*divina seu theologica dicitur*) parce qu'elle est <produite> par Dieu (*a Deo*), <porte> sur Dieu (*de Deo*) et conduit à Dieu (*ad Deum*)[1].

La *doctrina sacra* ou *theologia* reçoit comme premier attribut, impliqué dans son nom, son origine divine. Les deux adjectifs, *divina* et *theologica*, étant pris pour synonyme, signifient que non seulement elle porte sur Dieu, mais qu'elle est causée par Dieu, dispensée par Dieu, et qu'elle conduit à lui. Certes, Alexandre ne prétend s'appuyer sur aucune étymologie ou sentence interprétative reçue de la tradition concernant le vocable *theologia*. Il déploie la plénitude de sens qu'il affirme être contenue dans la qualité intégralement divine de la théologie.

Un écho direct de cette interprétation franciscaine se retrouve, enrichie, sous la plume de Bonaventure, au seuil de son *Breviloquium*, dans le traité introductif consacré à l'Écriture sainte, également nommée « théologie » :

> Dans l'assignation des raisons pour tout ce qui est contenu dans ce petit traité, je me suis efforcé de chercher la raison explicative dans le premier principe, pour montrer ainsi que la vérité de l'Écriture sainte vient de Dieu (*esse a Deo*), traite de Dieu (*de Deo*), est conforme à Dieu (*secundum Deum*) et est en vue de Dieu

1 Alexander de Hales, *Summa theologica*, t. I, livre 1, Tract. introduct., q. 1, cap. 2, ad objecta, éd. B. Klumper, Florence (Quaracchi), Typo. Collegii S. Bonaventurae, 1924, p. 5. Sur l'exacte synonymie, ici, des termes *doctrina sacra, doctrina theologiae* et *theologia*, cf. H. Donneaud, *Théologie et intelligence de la foi au XIII^e siècle*, Paris, Parole et Silence (Bibliothèque de la Revue thomiste), 2006, p. 117-121. Sur la postérité de la formule d'Alexandre à travers le XIII^e siècle, cf. Th. Michelet, *Sacra doctrina. Mystère et sacramentalité de la Parole dans la* Somme de théologie *de S. Thomas d'Aquin*, Paris, Parole et Silence (Bibliothèque de la Revue thomiste), 2019, p. 253-257.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 105-140
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133168

(*propter Deum*), de façon que justement cette science apparaisse une, ordonnée, et, non à tort, dénommée théologie (*theologia nuncupata*)[2].

L'Écriture sainte peut à bon droit être nommée « théologie », du fait que non seulement elle porte sur Dieu, mais qu'elle vient de Dieu et vise l'union à Dieu.

En contraste avec cette veine franciscaine, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, traitant de la même *sacra doctrina* ou *theologia* au seuil de leurs propres *Summae*, ignorent cette interprétation extensive du mot *theologia*. Ils prennent par contre soin de s'appuyer sur son étymologie pour en dégager avec précision le sens nominal, nettement plus précis et restreint :

> Le nom de théologie ne dit rien d'autre qu'un discours ou une doctrine sur Dieu[3]. Le sujet d'une science, c'est ce sur quoi porte le discours dans la science ; or dans cette science <la *sacra doctrina*> on produit un discours sur Dieu ; on l'appelle en effet « théologie », c'est-à-dire discours sur Dieu[4].

Si les deux docteurs dominicains s'accordent par ailleurs avec leurs confrères franciscains pour soutenir que la théologie, en tant que *sacra doctrina* ou *sacra scriptura*, vient en effet de Dieu et conduit à Dieu, ils ne trouvent quant à eux qu'une seule chose dans la signification même du mot *theologia* : ce nom ne désigne rien d'autre qu'un discours sur Dieu.

Au XX^e^ siècle, Joseph Ratzinger, s'interrogeant à son tour sur la nature de la théologie, prend soin de s'appuyer et sur Thomas et sur Bonaventure. Du premier, il retient que la théologie a vraiment Dieu pour objet ; du second, qu'elle est, plus profondément encore, « parole de Dieu » (*Rede Gottes*) ou « parler de Dieu » (*sein*

---

2 Bonaventura de Balneoregio, *Breviloquium*, Prol., § 6, 4, éd. J.-G. Bougerol et L. Mathieu, Paris, Les Éditions franciscaines, 2017, p. 66-67. Avant lui déjà, Odo Rigaldus, *Quaestio de scientia theologiae*, I, q. 2, éd. L. Sileo, *Teoria della scienza teologica. Quaestio de scientia theologiae di Odo Rigaldi e altri testi inediti (1230-1250)*, Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1984, II, p. 21-22, posait la même triple signification du mot *theologia* ; L. Sileo pense pouvoir rattacher à Hugues de Saint-Victor les formules *a Deo* et *ad Deum*, mais les références évoquées ne sont pas concluantes, aucune d'elle n'attestant cette exégèse victorine du mot *theologia*.

3 Albertus Magnus, *Summa theologiae*, lib. 1, tract. 1, q. 2, obj. 5 et ad 5, éd. D. Siedler, Münster, Aschendorff (Alberti Magni Opera omnia, 34.1), 1978, p. 8-9 : « Nomen theologiae non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo. » Cf. Id., *In I Sent.*, dist. 1, cap. 1, art. 1, obj. 3, éd. M. Burger, Münster, Aschendorff (Alberti Magni Opera omnia, 29.1), 2015, p. 11 : « Theologia dicitur a 'theos', quod est deus, et 'logos', quod est sermo ; ergo ipsa est sermo de deo. » Cette manière d'expliquer le sens du mot *theologia* se trouve déjà chez Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon*, II, 2, éd. Ch. H. Buttimer, Washington, The Catholic University of America Press, 1939, p. 25 : « Dicta theologia quasi sermo habitus de divinis, theos enim Deus, logos sermo vel ratio interpretatur. »

4 Thomas de Aquino, *Summa theologiae*, I^a^, q. 1, a. 7, sed contra : « Dicitur enim *theologia*, quasi sermo de Deo. » Cf. Id., *In I Sent.*, q. 1, a. 4, obj. 1, éd. A. Oliva, *Les débuts de l'enseignement de Thomas d'Aquin et sa conception de la* sacra doctrina*, avec l'édition du prologue de son commentaire des* Sentences, Paris, Vrin, (Bibliothèque thomiste, 58), 2006, p. 325-326 : « Omnis scientia debet intitulari et denominari a suo subjecto. Sed ista scientia dicitur theologia, quasi sermo de Deo. »

Sprechen ist[5]). La démonstration historique sur laquelle il appuie cette interprétation de la pensée de Bonaventure peut se résumer ainsi : 1° Bonaventure découvre chez Denys l'Aréopagite la signification plénière et originelle du mot *theologia* comme parole dite par Dieu lui-même, « une parole qui a vraiment Dieu pour sujet » (*Gott zum Subjekt hat*) et « qui laisse Dieu parler lui-même » (*ihn selbst sprechen lässt*[6]) et non seulement comme un discours humain sur Dieu ou, selon que le pensait S. Thomas, une science dont « l'objet est Dieu » (*das Objekt dieser Wissenschaft sei Gott*[7]) » ; 2° Denys lui-même, dans son emploi chrétien du mot θεολογία, n'aurait fait que s'inscrire dans l'influence de « l'ancienne acception grecque du mot *théologie* », à savoir « non une science humaine, mais la parole divine elle-même » (*nicht ein menschliche Wissenschaft, sondern die göttliche Rede selbst*)[8], dont des « théologiens » comme Hésiode ou Homère auraient servi d'instruments. Or, à y regarder de près, ni la première ni la seconde de ces affirmations ne s'imposent avec évidence, au point de suffire à fonder positivement la vérité de la conclusion.

Une enquête sur la généalogie sémantique du mot « théologie » n'est donc pas sans intérêt : si, par son étymologie et son histoire, la théologie doit être « parole de Dieu », il sera difficile de justifier et comprendre l'emploi polysémique de ce mot, pourtant dès longtemps attesté, pour désigner aussi bien les récits mythologiques « fabriqués » par les anciens poètes que la démarche philosophique des sages s'efforçant de parler rationnellement de Dieu.

Pour limiter la taille de cette contribution, nous nous contenterons pour l'instant d'initier l'enquête concernant la seconde affirmation de J. Ratzinger : est-il établi que, dans l'Antiquité gréco-latine, antérieurement à Proclus et Denys, le mot « théologie », dans son acception ancienne, aurait désigné une parole divine, une parole dite par Dieu ou au nom de Dieu ?

Théologie mythologique et philosophie théologique

Il est unanimement admis[9] que la toute première apparition du mot θεολογία dans la littérature grecque, sous la plume de Platon dans *La République*, désigne les

---

5 J. Ratzinger, « Was ist Theologie ? », dans *Glaube in Schrift und Tradition*, Freiburg, Herder (Gesammelte Schriften IX/1), 2016, p. 286-295 (293) ; repris d'un article originellement paru dans *Internationale Katholische Zeitschrift Communio* 8/2 (mars-avril 1979), p. 121-128 ; trad. française dans J. Ratzinger, *Les principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux*, Paris, Téqui (Croire et savoir), 1982, p. 353-361 (360).

6 *Ibid*., p. 294/360.

7 *Ibid*., p. 288/355.

8 *Ibid*., p. 293/359.

9 Sur la genèse du mot θεολογία, Cf. A.-J. Festugière, *La révélation d'Hermès Trismégiste*, II, *Le Dieu cosmique*, Annexe III. Pour l'histoire du mot θεολογία, Paris, Gabalda (Études bibliques), 1949[1], p. 598-605 ; Paris, Les Belles Lettres, 2014[3], p. 1070-1077 ; V. Goldschmidt, « Théologia », *Revue des études grecques*, 63 (1950), p. 20-42 (25-29), repris dans Id., *Questions platoniciennes*, Paris, Vrin (Bibliothèque d'histoire de la philosophie), 1970, p. 141-172 (148) ; G. Naddaf, « Plato's *Theologia* revisited », dans *Methexis*, 9 (1996), p. 5-18 (6) ; G. Leroux, « Les dieux, la divinité, le 'dieu'.

écrits mythologiques par lesquels les poètes comme Homère, Pindare ou Hésiode racontaient les histoires des dieux – ce dont convient Ratzinger, qui cite ces anciens poètes –, sans que rien, sous la plume de Platon – et contrairement à ce qu'affirme Ratzinger – ne permette de dire que ces poètes parleraient alors « comme des voix de la divinité elle-même, comme instruments de la parole divine » (*als Stimme der Gottheit, als Instrument göttlicher Redde*)[10]. Platon, pour réagir par la bouche de Socrate et Adimante contre les erreurs véhiculées par les poètes concernant la nature des dieux, entend au contraire que les fondateurs de la cité imposent à ceux-ci des « règles ou modèles pour la théologie[11] » (οἱ τύποι περὶ θεολογίας), afin que, lorsqu'ils fabriquent leurs récits mythologiques au sujet des dieux – ce que Platon nomme la « théologie » – ils représentent un dieu tel qu'il est en vérité, bon par essence, afin de disposer la jeunesse à la vertu, et non à l'image de mauvaises passions humaines qui ne peuvent que pervertir les futurs gardiens de la cité qui s'en nourriront. Si des règles, élaborées selon la vérité des choses par les philosophes, doivent être imposées aux poètes lorsqu'ils écrivent de la « théologie », c'est-à-dire lorsqu'ils parlent des dieux de façon poétique, c'est bien que ces « fabricants de mythes[12] » (τοῖς μυθοποιοῖς) ne sont aucunement pour Platon « des voix de la divinité », mais des auteurs très humains, tout humains, trop humains, dont les récits ne racontent pas les dieux tels qu'ils sont en vérité, mais tels qu'on veut les imaginer. Rien de divinement inspiré dans cette théologie des poètes[13].

Aristote, dans son usage du substantif θεολογία, s'inscrit en continuité avec Platon. Il désigne par ce mot rien d'autre que les écrits mythologiques des anciens poètes, sans jamais suggérer lui non plus que ces derniers auraient parlé comme « voix de la divinité ». Certes, il est bien vrai, comme Ratzinger le rappelle, qu'Aristote a par ailleurs orienté le vocabulaire théologique en une direction vraiment nouvelle et riche de conséquence. Il a en effet distingué du substantif θεολογία, réservé à la mythologie, l'adjectif θεολογική auquel il recourt pour désigner la « philosophie première », partie

---

Mythologie, théologie et métaphysique chez Platon », dans L. Langlois et Y.-Ch. Zarka (eds), *Les philosophes et la question de Dieu*, Paris, Presses universitaires de France, 2006, p. 31-54 (34) ; F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote. Discours sur les dieux et science du principe*, Louvain-la-Neuve, Éd. de l'Institut supérieur de philosophie / Leuven – Paris – Bristol, Peeters (Aristote. Traductions et Études), 2016, p. 7-17 ; O. Boulnois, *Le désir de vérité. Vie et destin de la théologie comme science d'Aristote à Galilée*, Paris, Presses universitaires de France (Épiméthée), 2022, p. 21-30.

10 Ratzinger, « Qu'est-ce que la théologie ? », p. 359/293.

11 Platon, *République* II, 379a5, dans *Œuvres complètes*, dir. L. Brisson, Paris, Flammarion, 2008, p. 1539.

12 *Ibid*., 377b11, p. 1537.

13 Que Platon ne place aucune nuance de « parler divin » dans le substantif θεολογία, n'implique pas pour autant, quoiqu'en ait dit et pensé W. Jaeger, *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford, Clarendon Press, 1947, p. 4, que « the word *theologia* means the approach to God or the gods (*theoi*) by means of the *logos* ». De soi, le concept de θεολογία n'indique rien d'autre qu'une parole ou un discours *sur* Dieu, sans référence nécessaire à un mode rationnel d'expression, pas plus, à l'inverse, qu'à une inspiration divine. Concrètement, pour Platon, Aristote et leurs successeurs, ce mot désigne, et ne désigne que ce que les poètes ont écrit sur les dieux, jamais ce qu'eux, philosophes, parviennent à en connaître par la raison.

sommitale de la philosophie théorétique traitant des réalités séparées et immobiles, qui sont causes des réalités divines visibles (les astres)[14] : il s'agit bien là d'un savoir humain, rationnel, d'un « effort de l'homme pour comprendre le divin[15] ». Mais rien, sous la plume d'Aristote, telle du moins que la comprennent ses commentateurs unanimes sur ce point, n'évoque l'idée que le substantif θεολογία désignerait « la parole divine ». Les « théologiens » (οἱ θεολόγοι), pour Aristote, ne sont pas des auteurs qui reçoivent leur inspiration des dieux dont ils parlent, mais des « anciens et qui s'occupaient de théologie » (οἱ μὲν ἀρχαῖοι καὶ διατρίβοντες περὶ τὰς θεολογίας)[16], c'est-à-dire des hommes d'autrefois qui n'étaient pas encore en mesure de parler des dieux et du divin selon la sagesse et la raison démonstrative, mais seulement selon le genre de la fable et du mythe. Il ne viendrait pas à l'esprit d'Aristote que de telles « subtilités fabuleuses » puissent provenir d'une inspiration véritablement divine[17]. À en croire un interprète récent, le philosophe ne serait au contraire pas loin d'éprouver à leur égard une « pointe de mépris »[18]. Résumons avec V. Goldschmidt la qualité fort peu divine de la θεολογία selon Aristote : « Le terme θεολογία était déjà quelque peu dévalorisé à l'époque d'Aristote[19] ». Il le resta longtemps. La θεολογία, pour Aristote comme pour la quasi-totalité des philosophes au moins jusqu'à Porphyre et Jamblique, n'est pas autre chose que ce que produisent les θεολόγοι. Il n'entend

14 Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1026a13-15, éd. J. Tricot, Paris, Vrin, 1991, p. 333 : « Par conséquent, il y aura trois philosophies théorétiques (τρεῖς φιλοσοφίαι θεωρητικαί) : la mathématique, la physique et la théologique (θεολογική). » C'est là l'origine de la tripartition aristotélicienne de la philosophie théorétique, telle que Boèce la fera passer dans l'occident médiéval latin : la théologique n'y figure pas comme une discipline autonome, un genre séparé, mais comme une partie de la philosophie, spécifiée par son objet propre, le réel divin, cause première, séparée et immobile des êtres mobiles et engagés dans la matière dont traite la physique. Sur l'évolution et la signification de cette tripartition aristotélicienne, cf. P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », dans *Museum Helveticum*, 36 (1979), p. 201-223 (202-206) ; repris dans Id., *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 125-158 (126-131).

15 Ratzinger, « Qu'est-ce que la théologie ? », p. 360/293. Selon F. Baghdassarian, *La question du divin chez Aristote*, p. 13-17 et 303-307, ce n'est pas le divin en tant que tel qui est l'objet de la φιλοσοφία θεολογική d'Aristote, mais les principes premiers des substances et du mouvement qui, de fait, sont divins.

16 Aristote, *Météorologiques*, II, 1, 353a34, éd. P. Louis, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1982, p. 50.

17 Cf. Aristote, *Métaphysique*, B, 4, 1000a9-13.19-20, p. 150-151 : « Les contemporains d'Hésiode et tous les théologiens (πάντες οἱ θεολόγοι) se sont, en vérité, souciés uniquement de ce qui pouvait entraîner leur propre conviction, mais ils ont négligé de penser à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme d'origine divine, ils disent que sont mortels les êtres qui n'ont pas goûté le nectar et l'ambroisie. […] Mais les subtilités fabuleuses (περὶ τῶν μυθικῶς σοφιζομένων) ne valent pas la peine qu'on les soumette à un examen sérieux. Renseignons-nous plutôt auprès de ceux qui raisonnent par démonstration (παρὰ δὲ τῶν δι' ἀποδείξεως λεγόντων). »

18 R. Bodéüs, *Aristote et la théologie des vivants immortels*, Québec, Bellarmin / Paris, Les Belles Lettres, 1992, p. 330 : « Faute d'indices sérieux, nous sommes donc contraints de reconnaître que, lorsqu'ils parlent de θεολογία, tant Aristote que Platon, entendent le langage des poètes sur les dieux, avec cette pointe de mépris que, dans la bouche des philosophes, suscite un langage extravagant par plusieurs côtés. On doit s'en tenir là. »

19 Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 142, n. 11.

pas plus ce substantif comme un « parler divin » qu'il n'imagine l'appliquer à la « philosophie théologique »[20].

Les Stoïciens organisèrent leur tripartition de la philosophie sans la théologique (physique, éthique, logique[21]), mais de manière telle que celle-ci y trouva place comme le sommet de la physique, et du coup comme distincte d'elle et même, selon la variabilité des ordres de présentation, comme le terme de toute la philosophie :

> Cléanthe expose la philosophie selon ses parties (ἕξ μέρη) : dialectique, rhétorique, éthique, politique, physique, théologique (θεολογικὸν[22]).

Chacun des éléments de la tripartition originelle se trouve ici divisé en deux, avec en particulier la « théologique » introduite comme prolongement et sommet de la « physique ». Il est remarquable que Cléanthe, selon l'usage initié par Aristote, ne parle pas de « la théologie », comme si celle-ci constituait une discipline à part, mais de la « partie théologique » (μέρος θεολογικὸν) de la philosophie, branche de celle-ci juxtaposée à ses parties « physique » ou « dialectique ». Il est raisonnable de penser que, le substantif θεολογία continuant à désigner couramment et principalement la poésie mythologique, les philosophes se refusaient à l'employer à propos de leurs propres investigations. L'adjectif θεολογικὸν, par contre, sert directement, pour Cléanthe, à caractériser cette partie de la réflexion et de l'enseignement philosophique, donc proprement rationnel et scientifique, qui porte sur le principe divin du cosmos. Là encore sans la moindre idée sous-jacente d'une parole dite par Dieu, idée qui n'aurait guère de sens dans la pensée stoïcienne.

Chrysippe, de même, considère que la physique doit être enseignée en dernier lieu, après la logique et l'éthique, car c'est elle qui conduit directement à ce qui est le sommet de la philosophie et qu'il nomme non pas « théologie » mais « doctrine traitant des dieux » :

> La doctrine traitant des dieux (ὁ περὶ τῶν θεῶν λογός) est le dernier des enseignements de la physique (τῶν δὲ φυσικῶν ἔσχατος). C'est pourquoi on appela « initiations suprêmes » (τελετὰς) son processus de transmission (τὰς παραδόσεις[23]).

---

20 Il faut évidemment écarter l'affirmation de Jean Pépin, *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Les Belles Lettres, 1971, p. 207, selon laquelle « Aristote eut accepté avec honneur la réputation de s'adonner à la 'théologie', mais aurait certainement refusé qu'on fît de lui un 'théologien' ». Jamais Aristote ne dissocie la « théologie » des « théologiens » qui la produisent, ni ne la confond avec la « théologique » qu'élaborent les philosophes.

21 Selon l'ordre prêté à Zénon par Diogène Laerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 40, dans J. Van Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, Leipzig, Teubner, 1964, vol. I, n° 46, p. 16. Sur la tripartition stoïcienne de la philosophie, cf. D. Babut, « Commentaire au *De Stoïcorum repugnantiis* », dans Plutarque, *Œuvres morales* XV/1, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 2004, n° 62-65, p. 125-128 ; P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 208-212/134-138.

22 Diogène Laerce, *Vie, doctrines et sentences des philosophes illustres*, VII, 41, vol. I, n° 482, p. 108.

23 Chrysippe, cité par Plutarque, *Contradictions des stoïciens*, 9, 1035a-b, dans J. Van Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, n° 42, p. 17 ; Chrysippe, *Œuvres philosophiques* I, fr. 40, éd. R. Dufour, Paris, Les Belles Lettres, 2004, p. 52. L'expression « τοὺς περὶ τῶν θεῶν λόγους » est également prêtée à Chrysippe dans un même contexte par l'*Etymologicum magnum*, dans J. Van

Si Chrysippe ne craint pas de recourir à ce propos au vocabulaire technique de l'initiation aux mystères, ce n'est certes pas que cet enseignement sur les Dieux soit l'objet d'une révélation de la part de ces derniers ; cela signifie seulement que l'apprenti philosophe ne doit être enseigné par son maître sur cette partie sommitale de la philosophie qu'au terme de son parcours, ce qui, selon une analogie remontant à Platon lui-même, se rapproche de la dernière étape initiatique des mystères d'Éleusis[24].

Émergence de la théologie philosophique dans la théologie tripartite

L'exhaussement du substantif θεολογία au rang proprement philosophique, tel qu'il puisse s'appliquer non seulement à la poésie mythologique mais aussi à la science rationnelle de Dieu et du divin, semble s'être produit, quoiqu'avec timidité et sans grande influence immédiate, dans la mouvance du moyen stoïcisme, au IIe siècle avant J.-C. La première attestation certaine de cette acception nouvelle du mot apparaît un siècle plus tard, sous la plume de Varron, dans les *Antiquités divines*, ouvrage disparu mais dont Tertullien puis Augustin ont transcrit des extraits significatifs. Varron lui-même, au dire de ces derniers, ne faisait que transmettre la distinction des « trois genres de théologie » qu'il avait trouvée, selon toute vraisemblance, chez Panaïtios de Rhodes ou bien chez Posidonius, deux auteurs majeurs du moyen stoïcisme, dont les œuvres nous sont perdues[25].

Tertullien a rencontré le terme *theologia* chez Varron, avec son origine grecque bien antérieure au contemporain de Cicéron, attestée par les trois adjectifs dont deux sont directement transcrits et non traduits :

Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, n° 1008, p. 299. Selon Sextus Empiricus, *Contre les logiciens* I, 23, dans Chrysippe, *Œuvres philosophiques* I… , fr. 42, p. 55 ; dans J. Van Arnim (éd.), *Stoicorum Veterum Fragmenta*, vol. II, n° 44, p. 17 ; trad. René Lefebvre, Paris, Les Belles Lettres, 2019, p. 99, les Stoïciens plaçaient la physique au terme de la philosophie, car elle est « plus divine » (θειοτέρα) ; c'est en quelque sorte toute la physique qui devient une théologie, sans que le mot n'apparaisse.

24 Cf. Platon, *Le Banquet*, 209e-210a, dans *Œuvres complètes*, p. 144 : « Voilà sans doute, Socrate, dans l'ordre de l'amour, les vérités auxquelles tu peux être, toi aussi, initié (μυηθείης). Mais les [initiations] suprêmes et époptiques (τὰ τέλεα καὶ ἐποπτικά) qui en sont le but quand on suit la bonne voie, je ne sais si elles seront à ta portée. »

25 Cf. P. Boyancé, « Sur la théologie de Varron », dans *Revue des études anciennes*, 57 (1955), p. 57-84 ; J. Pepin, « La 'théologie tripartite' de Varron. Essai de reconstitution et recherche des sources », dans *Mémorial Bardy*, *Revue des études augustiniennes*, 2 (1956), p. 265-294 ; M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, Paris, Éd. du Seuil (Patristica Sorbonensia, 1), 1957, p. 85-86 ; L. Couloubaritsis, *Aux origines de la philosophie européenne. De la pensée archaïque au néoplatonisme*, Bruxelles, De Boeck, 2003⁴, p. 618-619. Une esquisse de théologie tripartite se dessine pourtant plus haut dans l'histoire de la philosophie. Au témoignage de Cicéron et de Philodème qui citent son livre *Le Physicien*, Antisthène, disciple de Socrate, disait que « les dieux du peuple sont nombreux (*popularis deos multos*/κατὰ νόμον πολλοὺς θεούς), mais que selon la nature dieu est unique (*naturalem unum*/κατὰ φύσιν ἕνα) » : Cicéron, *De natura deorum*, 1, 32, éd. A. S. Pease, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968, I, p. 238-239, avec en note la citation du *De pietate* de Philodème.

> Voulant m'appuyer sur les commentaires que vous avez reçus de tous les genres de théologie (*quos ex omni theologiae genere recepistis*) – parce que dans ces matières la littérature a chez vous plus de poids que la nature des choses – j'ai choisi pour mon résumé Varron qui, ayant réfléchi à partir de tous les classements antérieurs concernant les *Choses divines*, s'offre à nous comme une excellente cible. Si je lui demande quels sont les introducteurs des dieux (*qui insinuatores deorum*), il indique soit les philosophes, soit les peuples, soit les poètes. Car il distribue le recensement des dieux en trois genres (*triplici genere deorum censum distinxit*), dont l'un est physique (*physicum*), sans cesse repris par les philosophes, l'autre mythique (*mythicum*), agité chez les poètes, le troisième national (*gentile*), choisi par chaque peuple pour son usage[26].

Aux trois genres de dieux correspondent trois genres de théologie, soit trois genres de discours sur les dieux. Pour la première fois – autant qu'on puisse en juger de façon aussi indirecte – le substantif θεολογία sort, sous la plume d'un philosophe, d'une acception dépréciative limitée aux seuls discours mythologiques sur les dieux, pour exprimer le concept général et abstrait d'un « discours sur Dieu » ou « discours sur le divin », capable de s'appliquer à plusieurs genres de réalisation concrète, selon la pluralité des genres de dieux : les dieux des poètes, les dieux de la cité, les dieux ou le dieu des philosophes. Nulle trace, en tout cela, de la moindre idée d'une parole divine : ni les auteurs médio-stoïciens qui furent à l'origine de la tripartition de la théologie et donc aussi de l'exhaussement sémantique du mot θεολογία, ni Varron ni Tertullien qui nous la transmirent, ne laissent deviner que le substantif emporterait avec lui la nuance d'un quelconque « parler divin ».

Augustin, dans *La cité de Dieu*, fournit des indices plus nombreux encore sur la manière prudente et modeste dont, avec Varron et ses sources medio-stoïciennes, le substantif *theologia* commença d'acquérir ses lettres de noblesse philosophiques :

> De quoi s'agit-il lorsque <Varron> dit qu'il y a trois genres de théologie (*tria genera theologiae dicit esse*) – c'est-à-dire de doctrine déployée au sujet des dieux (*id est rationis quae de diis explicatur*) –, dont il appelle l'un « mythique » (*mythicon*), l'autre « physique » (*physicon*) et le troisième « civil » (*civile*) ? Si l'usage latin le permettait, nous appellerions le premier « fabulaire », mais nous disons « fabuleux » (*fabulosum*) : *mythique*, en effet dérive du grec μῦθος, qui signifie « fable ». Quant au deuxième, l'habitude du langage admet déjà qu'on l'appelle « naturel » (*naturale*). Au troisième, qu'il appelle civil, Varron donne lui-même un nom latin[27].

Il est remarquable qu'Augustin estime d'abord nécessaire d'expliquer la signification du mot *theologia*, soit parce que celui-ci restait peu usité en latin, soit pour assurer

---

26 Tertullianus, *Ad nationes*, II, 1, 8-10, éd. J. G. Borleffs, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 1), p. 41.

27 Augustinus, *De civitate Dei*, VI, 5, 1, éd. B. Dombart, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 47), 1960, p. 170-171 et trad. G. Combès, Paris, Desclée De Brouwer (Bibliothèque Augustinienne, 34), 1959, p. 65-69.

cette signification abstraite et générale qui le dégage de la seule mythologie. Ce point devait lui paraître important et vraiment nécessaire, puisque plus loin, à deux reprises, il réitère son explication : théologie signifie « doctrine sur les dieux » ou « discours sur Dieu », et non de façon restrictive ou dépréciative un récit mythologique sur les dieux[28]. Augustin atteste également que l'expression « trois genres de théologie » provient directement de Varron : « Il dit qu'il y a trois genres de théologie ». De plus, à la suite de Tertullien, il nous confirme que Varron avait lui-même conservé, au moins pour deux d'entre eux, les adjectifs grecs servant à qualifier les deux premiers genres de théologie, le mythique et le physique, indice certain de l'origine hellénistique de la tripartition.

Par ailleurs, ni Varron ni Augustin ne laissent entendre, en aucun endroit, que le substantif *theologia* pourrait suggérer une parole d'origine divine :

> <Varron> poursuit : « On nomme *mythique* (*mythicon*) <le genre de théologie> qu'on trouve surtout chez les poètes, *physique* (*physicon*) celui des philosophes, *civil* celui des peuples. Le premier contient beaucoup de fictions (*ficta*) contraires à la dignité et à la nature des êtres immortels. On trouve en effet, ici, un dieu issu d'une tête, un autre d'une cuisse, un autre né de gouttes de sang ; là des dieux qui ont volé, commis des adultères ou se sont asservis à l'homme. On leur attribue enfin toutes sortes de choses qu'on ne peut trouver non seulement chez un homme, mais même chez l'homme le plus méprisable. » Certes, Varron, quand il a l'a pu, quand il l'a osé, quand il a pensé pouvoir le faire impunément, a déclaré sans l'ombre d'une ambiguïté quelle injure était infligée à la nature des dieux par ces fables très mensongères (*mendacissimis fabulis*). Il parlait en effet non de la théologie naturelle (*naturali theologia*), ni de la civile, mais de la fabuleuse : celle-là, il estimait pouvoir l'incriminer librement[29].

Tout comme déjà Platon puis Aristote et les Stoïciens, Varron ne voit rien que de faux et de répréhensible, et donc rien de divin, dans nombre de récits mythologiques sur les dieux. Seulement des « fictions » ou « fables très mensongères », contraires à la raison et la nature profonde des choses.

> Voyons ce que <Varron> dit de l'autre : « Le deuxième genre [de théologie] que j'ai distingué est celui sur lequel les philosophes ont laissé un grand nombre de

---

28 *Ibid.*, éd. Dombart, VI, 8, 1, p. 176 et trad. Combès, p. 85 : « Mais, dira-t-on, ces cultes païens comportent certaines données physiologiques, c'est-à-dire des interprétations de doctrines naturelles (*id est naturalium rationum interpretationes*). Comme si dans la présente discussion nous avions en vue la physiologie, non la théologie (*physiologian et non theologian*), c'est-à-dire une doctrine de la nature, non de Dieu (*rationem non naturae sed Dei*). » *Ibid*, éd. Dombart, VIII, 1, p. 216-217 et trad. Combès, p. 231 : « Dans le présent ouvrage, je n'ai pas entrepris de réfuter toutes les opinions de tous les philosophes, mais seulement celles qui ont trait à la théologie (*quae ad theologian pertinent*), mot grec qui signifie doctrine ou discussion au sujet de la divinité (*de divinitate rationem sive sermonem*). » Remarquons comment Augustin conserve les accusatifs grecs *physiologian* et *theologian* avant d'en donner la signification, signe d'une réception encore inchoative de ces termes en langue latine.

29 *Ibid.*, VI, 5, 1, éd. Dombart, p. 171 et trad. Combès, p. 64-67.

> livres où ils se demandent : que sont les dieux ? où se trouvent-ils ? quelle est leur origine ? leurs qualités ? datent-ils d'une certaine époque ou sont-ils éternels ? proviennent-ils du feu comme le pense Héraclite, ou des nombres, comme l'affirme Pythagore, ou des atomes comme le prétend Épicure ? et d'autres questions qu'il est plus facile d'entendre poser entre les murs d'une école qu'au dehors sur le forum. » Varron ne trouve rien à incriminer dans ce genre qu'ils nomment *physique* et qui relève des philosophes. […]
> Examinons la théologie civile (*civilem theologian*). « Le troisième genre, dit-il, est celui que dans les villes les citoyens et surtout les prêtres doivent connaître et mettre en pratique. On y trouve quels dieux chacun doit publiquement honorer, par quels rites et quels sacrifices[30]. »

À aucun moment Varron ne caractérise l'une de ces trois théologies, encore moins les trois prises ensemble, comme provenant d'une inspiration divine, comme véhicule d'une parole divine. De ces trois théologies, aucune n'est divine par son origine, seulement par son objet. Il s'agit – et pas seulement pour Augustin qui ne fait que citer *ad litteram*, mais aussi pour Varron qui explique comme pour les auteurs stoïciens auprès desquels il puise – de discours humains sur les dieux, de récits traditionnels, d'investigations rationnelles ou de rites auxquels recourent les hommes pour parler des dieux, pour les connaître ou les honorer. En disant que la théologie mythique contient « beaucoup de fictions contraires à la dignité et à la nature des êtres immortels », Varron écarte toute possibilité que les dieux soient eux-mêmes pour quelque chose dans la production de ces textes. L'idée d'une inspiration ou d'une révélation divine en est totalement absente. Ce sont les poètes, lus et relus par la tradition, qui ont inventé ces fictions que le philosophe, lui, juge indignes de la vérité des dieux. Il en va de même pour la théologie civile qui, fondée sur des traditions particulières est d'institution humaine. À la vérité, les trois théologies, pour nos auteurs, sont œuvre humaine, mais selon des points de vue différents, bien dégagés par Augustin : alors que les dieux de la théologie physique sont des « dieux naturels » (*deos naturales*), dont la connaissance, fondée sur l'étude rationnelle et la nature peut atteindre une certaine conformité à la vérité, telle celle des platoniciens, les dieux de la cité, par contre, comme ceux du théâtre, sont « institués par les hommes »[31] (*ab hominibus institutos*).

L'influence de la « théologie tripartite » rapportée par Varron semble être restée limitée, en particulier dans l'univers latin. On en trouve aucune trace dans l'œuvre de Cicéron, pourtant son ami. Le *De natura deorum*, par exemple, lieu où on s'attendrait à l'y rencontrer, n'y fait aucune allusion. Cicéron, par ailleurs, connaît et évoque la tripartition de la philosophie, mais il n'use pas du vocabulaire de la « théologie ». Il ne manque pas d'associer à la partie « naturelle » son extension vers le divin, mais sans jamais nommer la théologie. Dans les *Académiques*, lorsqu'il expose les « trois parties de la philosophie » (*triplex ratio philosophandi*), il distingue « l'une portant

30 *Ibid.*, VI, 5, 2-3, éd. Dombart, p. 171-172 et trad. Combès, p. 66-69.
31 *Ibid.*, VI, 6, 1, éd. Dombart, p. 173 et trad. Combès, p. 70-71.

sur la vie et les mœurs, l'autre sur la nature et les choses cachées (*altera de natura et rebus occultis*), la troisième sur la manière de raisonner[32] ». De même dans de *De finibus*, rappelant que les anciens Péripatéticiens et Platoniciens « avaient divisé toute la philosophie en trois parties », il désigne la « connaissance des choses célestes » (*cognitio rerum caelestium*) comme une sous-partie de la « connaissance » (*cognitio*) ou « explication de la nature »[33] (*explicatio naturae*). La théologie est bien présente dans la physique, mais sans être nommée telle. Le seul emploi d'un mot du vocabulaire de la théologie se trouve dans le *De natura deorum*, lorsqu'il s'agit de nommer les auteurs de la mythologie ; Cicéron parle alors des « théologiens », en prenant bien soin de signaler l'origine grecque du mot, de toute évidence peu ou mal connu des latins : « au principe, ceux que l'on nomme théologiens (*ii qui theologi numerantur*) énumèrent trois Jupiter[34] ». Le monde latin n'a pas encore reçu et mettra beaucoup de temps à recevoir *theologia* et ses dérivés[35].

Plutarque : la théologie mythologique et l'épopte philosophique

Il en va différemment dans le monde grec, malgré une réserve persistante sur les deux substantifs θεολογία et θεολόγοι. L'usage de ces derniers mots chez Plutarque, par exemple, reste entièrement concentré sur les deux premières théologies de Varron, la mythique et la civile, sans jamais servir à la troisième, la naturelle ou philosophique.

Chaque fois qu'il parle des « théologiens », Plutarque désigne par-là, selon les personnages auxquels il donne la parole, soit les auteurs des anciens récits mythologiques, soit les officiants religieux qui continuent sans discernement de rapporter leurs fables : alliance pragmatique entre les deux théologies « mythique » et « civile », mais qui ignore la troisième, la « théologique ». Car le jugement, porté au nom de la philosophie, est le plus souvent dépréciatif, les « théologiens » ne parlant pas selon la vérité. Ainsi dans la bouche de Cléombrote, le voyageur aux prétentions philosophiques aussi revendiquées que superficielles :

> Mais ceux qui s'écartent le plus de la vérité, ce sont les théologiens de Delphes (οἱ Δελφῶν θεολόγοι), lorsqu'ils pensent qu'autrefois le dieu livra bataille ici à un serpent pour la possession de l'oracle et lorsqu'ils laissent raconter ces fables aux

32 Cicero, *Academia posteriora*, I, 19, éd. M. Ruch, Paris, Presses universitaires de France, 1970, p. 70.

33 Id., *De finibus bonorum et malorum*, IV, 2.4, 4.8 et 5.11, éd. J. Martha, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1930, p. 56, 58 et 60. Autre exemple d'expression employée par Cicéron pour désigner la matière théologique, *Tusculanes* V, 70, éd. G. Fohlen, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1931, p. 141 : « Cogitatio de vi et natura deorum ».

34 Id., *De natura deorum…*, II, p. 1095.

35 Trois siècles et demi plus tard, Lactantius, *La colère de Dieu*, II, 8, éd. Pierre Monat, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 289), 1986, p. 146-147, devait encore expliquer : « Voilà ce qu'enseignent les plus anciens écrivains de la Grèce, ceux que les Grecs appellent 'théologiens' » (*vetustissimi Graeciae scriptores quos illi theologos nuncupant*).

> poètes et aux rhéteurs qui concourent entre eux dans les théâtres, et semblent ainsi témoigner de propos délibérés à l'encontre des rites que célèbrent les Delphiens dans leurs cérémonies les plus saintes[36].

Les « théologiens » de la haute antiquité ont pu dire des choses justes à propos du divin, mais faute de raisonner à partir des causes et de l'étude du monde physique, ils y ont mélangé beaucoup d'erreur – à l'inverse des philosophes matérialistes qui, eux, fermaient l'accès aux réalités et aux causes supérieures :

> En somme, tout ce qui se produit ayant deux causes, les plus anciens théologiens et poètes (οἱ σφόδρα παλαιοὶ θεολόγοι καὶ ποιηταὶ) ont voulu ne prêter attention qu'à la plus élevée de ces deux causes, puisqu'ils appliquaient à tout cette maxime générale : « Zeus est principe et centre, et de Zeus tout procède. » Ils n'avaient pas encore abordé les causes nécessaires et physiques. Au contraire de ceux-là, les modernes venus après eux, que l'on appelle physiciens (φυσικοὶ), se sont détournés du beau et divin principe et ont tout attribué aux corps et à leurs vicissitudes : chocs, altération, combinaisons. Aussi les uns et les autres ont-ils une théorie défectueuse, ceux-ci ignorant ou laissant de côté la cause efficiente et déterminante, et ceux-là, l'enchaînement des causes secondes[37].

Lorsque Plutarque, commentant la définition que Platon donne du destin au livre X de *La République* par recours à l'image mythologique d'une Parque, – « la parole de Lachésis, la vierge, fille de Nécessité », – il dit que le philosophe parle ici « de façon non pas tragique mais théologique » (θεολογικῶς[38]), c'est-à-dire non de façon théâtrale, boursoufflée et emphatique, mais en usant d'images empruntées à la mythologie. Pour commenter la même formule de Platon, Proclus – dans un contexte tout autre où le substantif θεολογία a pleinement acquis ses lettres de noblesse philosophique – forgera le concept de « théo-mythe » ou « mythe théologique » (θεομυθία[39]), de manière à sauvegarder la valeur proprement rationnelle du mode théologique de procéder. Pour Plutarque, par contre, parler « de façon théologique », c'est encore parler des dieux en usant des mythes.

Plutarque connaît, certes, la doctrine de la « théologie tripartite ». Il l'évoque à plusieurs reprises. Ce lui pouvait être occasion, à la suite de Varron, d'asseoir le sens abstrait et général du substantif θεολογία, de manière à désigner par là tout discours, doctrine ou même rite relatif aux dieux. Force est pourtant de constater qu'il n'en est rien. Pour désigner la matière concernée par la tripartition, Plutarque se contente de périphrases usuelles, souvent rencontrées chez les auteurs stoïciens,

---

36 Plutarque, *De defectu oraculorum*, 15, 417 F, éd. R. Flacelière, « Œuvres morales VI », Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1974, p. 119.

37 *Ibid.*, 48, 436 D-E, p. 161.

38 Id., *Du destin*, 1, éd. J. Hani, « Œuvres morales, VIII », Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1980, p. 18.

39 Proclus, *Commentaire sur la République*, I, 90, 14, éd. A.-J. Festugière, Paris, Vrin (Bibliothèque des textes philosophiques), 1970, t. 1, p. 107 ; II, 241, 10, *Ibid.*, t. 3, p. 198. Cf. Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 144.

autour de l'expression : « concernant les dieux » (περὶ τῶν θεῶν). Le mot θεολογία reste introuvable. Ainsi dans le *Dialogue sur l'amour :*

> Vraisemblablement, tout ce qui pénètre dans notre esprit par une voie autre que les sens tire son origine et sa force de conviction soit du mythe (μύθῳ), soit de la loi (νόμῳ), soit de la raison (λόγῳ) ; aussi, en matière d'opinion sur les dieux (τῆς περὶ θεῶν δόξης), sommes-nous entièrement guidés et enseignés par les poètes (οἱ ποιηθαὶ), par les législateurs (οἱ νομοθέται) et, en troisième lieu, par les philosophes (οἱ φιλόσοφοι). […] Les trois positions au sujet des dieux (αἱ τρεῖς στάσεις αἱ περὶ θεῶν) divergent, votent très différemment les unes des autres, n'acceptent pas facilement le candidat proposé par les autres et pourtant il est un dieu sur lequel ils s'accordent constamment : c'est l'amour, que l'élite des poètes, des législateurs et des philosophes inscrit unanimement au nombre des dieux[40].

Ou dans les *Opinions des philosophes :*

> Ceux qui nous ont transmis la vénération des dieux (οἱ τὸν περὶ τῶν θεῶν παραδόντες σεβασμὸν) l'exposèrent selon trois genres (διὰ τριῶν εἰδῶν), le premier étant le physique, le second le mythique, le troisième recueillant le témoignage des lois. Le physique est enseigné (διδάσκεται) par les philosophes, le mythique par les poètes, le légal est toujours institué (συνίσταται) par chaque cité[41].

Plutarque expose ainsi la « théologie tripartite » sans la « théologie ». Nous aimerions pouvoir expliquer cette réserve, qui semble comme un retour en arrière, sans pouvoir y parvenir.

C'est d'ailleurs en vain que l'on chercherait dans toute l'œuvre de Plutarque un seul emploi abstrait du substantif θεολογία. Lorsque le mot apparaît, c'est toujours pour renvoyer à un discours de type mythologique, même si d'authentiques vérités divines, non qualifiées de théologiques, peuvent se cacher sous le mythe qui, lui, est théologique. Ainsi à propos des doctrines religieuses égyptiennes :

> Un roi issu de la classe des guerriers entrait dès sa désignation dans la classe des prêtres et s'initiait à leur philosophie qui dissimule (μετεῖχε τῆς φιλοσοφίας ἐπικεκρυμμένης) l'essentiel de ses éléments sous des mythes et des récits qui reflètent et laissent transparaître obscurément la vérité. Ce que suggère à coup sûr les Égyptiens eux-mêmes, en mettant en bonne place les sphinx à l'entrée des sanctuaires, avec l'idée qu'ils ont que leur théologie contient une sagesse énigmatique (ὡς αἰνιγματώδη σοφίαν τῆς θεολογίας αὐτῶν ἐχούσης)[42].

La « théologie », ici, n'est pas la sagesse elle-même, mais l'enveloppe mythologique à l'intérieur de laquelle se trouve cachée la sagesse véritable, celle que les philosophes

---

40 Plutarque, *Dialogue sur l'amour*, 18, 763 C.E, éd. M. Cuvigny, « Œuvres morales X », Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1980, p. 85-86.

41 Id., *Opinion des philosophes*, I, 6, 879 E – 880 A, éd. G. Lachenaud, « Œuvres morales XII/2 », Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1993, p. 82-83).

42 Id., *Isis et Osiris*, 9, 354 B-C, éd. Ch. Froidefond, « Œuvres morales V/2 », Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1988, p. 184.

expriment quant à eux en termes plus explicites et rationnels. La « théologie » reste toute entière dans le champ de la poésie et du mythe. Par contre, lorsqu'il veut parler de la doctrine véritable sur les dieux, celle qui se trouve cachée derrière les symboles et les rites extérieurs, Plutarque ne parle pas de « théologie », mais de « la doctrine sacrée relative aux dieux » :

> Isis possède la sagesse et exhibe les choses divines (δεικνύουσαν τὰ θεῖα) à ceux qui méritent en toute vérité et en toute justice le nom d'hiérophores <porteurs d'objets sacrés> et d'hiérostoles <habilleurs sacrés>, j'entends ceux qui portent dans la ciste de leur âme, pure de tout formalisme superstitieux, la doctrine sacrée relative aux dieux (τὸν ἱερὸν λόγον περὶ θεῶν) et la dérobent derrière les symboles tantôt obscurs et sombres, tantôt clairs et lumineux auxquels s'adresse la croyance des fidèles[43].

Ce passage mérite d'autant plus d'attirer notre attention, que l'on aurait pu s'attendre à rencontrer ici le substantif θεολογία à un double titre. D'abord parce que, selon Plutarque, les prêtres d'Isis dont il est ici question passent pour avoir été instruits divinement par Isis elle-même, en vertu de ce qui devrait bien relever d'un « parler divin » ; or pour nommer un tel enseignement reçu d'une divinité, Plutarque use d'une expression technique bien précise, « doctrine sacrée » (τὸν ἱερὸν λόγον), l'adjectif ἱερὸν marquant non pas l'objet de cet enseignement – ce qui serait le cas avec θεολογία et qui est ici exprimé par l'incise « περὶ θεῶν » – mais son origine : cet enseignement est « sacré » parce qu'il provient de la déesse[44]. Ensuite parce que, toujours selon Plutarque, « le véritable Isiaque », celui qui mérite vraiment le titre de prêtre d'Isis, c'est le philosophe parvenu à la vraie connaissance de Dieu selon la raison, « celui qui, ayant reçu de la loi (νόμῳ παραλάβῃ) ce que l'on montre et accomplit concernant ces dieux, cherche par la raison (λόγῳ ζητῶν) et réfléchit de façon philosophique (φιλοσοφῶν) sur la vérité contenue dans ces rites[45] ». Cette « doctrine relative aux dieux » relève donc exactement de la partie sommitale de la philosophie, le prêtre philosophe s'élevant par la raison, « par l'étude et la recherche » (τὴν μάθεσιν καὶ τὴν ζήτησιν), à la vérité intelligible contenue dans les liturgies que la loi et la tradition ont fixées. Cette quête de la vérité, selon Plutarque, est à la fois religieuse et intellectuelle, car portée par le « désir du divin » (θειότητος ὄρεξις)[46], elle n'a d'autre « fin » (τέλος) que « la connaissance du Premier, du Seigneur, de l'Intelligible » (ἡ τοῦ πρώτου καὶ κυρίου καὶ νοητοῦ γνῶσις), « la connaissance et la science de l'Être » (γνῶσιν καὶ εἴδησιν τοῦ ὄντος)[47]. Or si la théologie est bien là, en

---

43 *Ibid.*, 3, 352 B, p. 179-180. Au tout début du dialogue (1, 351 C, p. 178), Plutarque demande aux dieux d'accorder aux participants, autant que possible à ces derniers non pas, certes, la θεολογία, mais « la science de leur propre nature » (τῆς περὶ αὐτῶν ἐπιστήμης).

44 Cf. *Ibid.*, 351 F, p. 179 : « L'ennemi d'Isis démembre et dérobe aux regards la doctrine sacrée (τὸν ἱερὸν λόγον), que la déesse recompose, reconstitue et transmet aux initiés (παραδίδωσι τοῖς τελουμένοις). »

45 *Ibid.*, 352 C, p. 180.

46 *Ibid.*, 2, 351 E, p. 178.

47 *Ibid.*, 2, 352 A, p. 179.

sa plus haute expression philosophique, au sommet de la philosophie, Plutarque ne la nomme point telle[48].

Lorsqu'il veut qualifier cette science du divin d'un nom spécifique, il se tourne vers Platon et parle alors d'« époptie », plus exactement de « la partie époptique », et non pas « théologique » de la philosophie, le vocabulaire platonicien l'emportant sur l'aristotélicien malgré la clause de style concordiste qui voudrait les confondre[49] :

> Le sensible étant utilisable et à portée de main, se déploie et s'offre aux regards sous mille aspects différents, au gré des changements successifs, alors que l'aperception de l'intelligible pur et absolu (ἡ τοῦ νόητου καὶ εἰλικρινοῦς καὶ ἁπλοῦ νόησις) illumine l'âme en un éclair et le lui rend d'un seul coup tangible et visible (θιγεῖν καὶ προσιδεῖν). Aussi Platon et Aristote qualifient-ils d'époptique cette partie de la philosophie (ἐποπτικὸν τοῦτο τὸ μέρος τῆς φιλοσοφίας), parce que ceux qui, échappant grâce à la raison à ce domaine de l'opinion, des mixtes, du divers, s'élancent jusqu'au primordial, à l'indivisible, à l'immatériel et entrent en contact (θιγόντες), totalement, avec la pure vérité qui est sienne, ont l'impression de posséder, comme dans une démarche d'initiation (ἐν τελετῇ), la philosophie dans son achèvement (τέλος)[50].

Une fois, – et une seule fois, – certes, Plutarque introduit le substantif θεολογία pour désigner la partie suprême et terminale de la philosophie. C'est, semble-t-il, son seul emploi du mot en ce sens :

> Cléombrote employait ses loisirs à l'étude de l'histoire (συνῆγεν ἱστορίαν) dans la pensée que celle-ci fournirait des matériaux à la philosophie, dont le sommet est la théologie (ὕλην φιλοσοφίας θεολογίαν τέλος ἐχούσης), selon qu'il la nomme lui-même (ὥσπερ αὐτὸς ἐκάλει)[51].

Il est clair, comme le note judicieusement Victor Goldschmidt, que Plutarque ne fait pas siennes les conceptions de Cléombrote, sur la bouche duquel sont placées ces paroles. Ce dernier représente ce que l'on peut appeler, toujours avec Goldschmidt, le

---

48 O. Boulnois, *Le désir de vérité…*, p. 71, croit pouvoir écrire que θεολογία désignerait aussi, sous la plume de Plutarque, le sommet de la philosophie : « Plutarque considère donc la théologie (*theologia*), non plus seulement comme un ensemble de récits mythiques à dépasser et soumettre à l'interprétation philosophique, mais au contraire comme la fin suprême de la philosophie, qui unit une partie mythologique, sur le premier principe (Zeus), et une partie physique, sur la nature et ses causes immédiates. » Il n'appuie cependant son affirmation sur aucun texte.

49 Platon, qui l'a emprunté au vocabulaire de l'initiation aux mystères d'Éleusis, a donné au terme ἐποπτεία une acception philosophique en désignant par là, dans le *Banquet* (210a), le terme divin de l'initiation à l'amour (*Banquet* 210 A) et la plénitude contemplative de l'âme (*Phèdre* 250 C). Chez les médio-platoniciens, – en particulier Plutarque, – le mot sert à désigner la partie terminale de la philosophie. Aristote, par contre, s'il connaît et analyse le sentiment religieux produit par les cérémonies initiatiques, n'use pas à ce sujet du vocabulaire de l'époptie ; encore moins pour qualifier la partie sommitale ou « théologique » de la philosophie. Cf. J. Croissant, *Aristote et les mystères*, Genève / Paris, Droz, 1932, p. 137 sq.

50 Plutarque, *Isis et Osiris*, 77, 382 D-E, p. 247.

51 Id., *De defectu oraculorum*, 2, 410 a-b, p. 101.

« platonisme populaire[52] », plus « théologique » et religieux, pétri de mythologie, à la différence du « platonisme savant », plus « rationaliste », qui aurait les préférences de Plutarque. Un indice important, auquel Goldschmidt ne prête pas attention, nous intéresse au plus haut point : Plutarque prend soin d'attribuer à Cléombrote le fait de nommer « θεολογία » la partie sommitale de la philosophie : « selon qu'il la nomme lui-même », signe certain que Plutarque n'assume pas, et probablement désapprouve cette manière d'entendre ce mot. Ce qui pourrait expliquer pourquoi il n'en use jamais selon cette acception philosophique en toute son œuvre.

Au moins un siècle après Plutarque, un représentant tardif du moyen-platonisme manifeste un usage encore classique, quoique moins réservé, du vocabulaire « théologique » en philosophie. Alcinoos (probablement 2e siècle après J.-C.), dans son *Enseignement des doctrines de Platon* (*Didaskalikos*), résumé didactique de la doctrine alors prêtée à Platon, ignore le substantif θεολογία, mais use précisément et formellement de l'adjectif θεολογικὸν. Il nomme ainsi une des parties de la philosophie théorétique. Il ne garde en effet de la division tripartite de la philosophie que l'éthique et la dialectique, et transforme la « physique » en « connaissance théorétique » (ἡ γνῶσις θεωρητική), aboutissant à la triade, attribuée à Platon : « théorétique », « pratique » et « dialectique ». Puis, sans évoquer Aristote, il reprend pourtant, en en inversant l'ordre, sa division de la « connaissance théorétique » en trois parties[53] : la « théologique » (τὸ θεολογικὸν), la « physique » et la « mathématique[54] ».

Assomption de la théologie chez les docteurs chrétiens

Lorsque les auteurs chrétiens commencèrent à accommoder le concept de théologie dans leur enseignement, ils n'en modifièrent d'abord pas la portée. Ils semblent plutôt s'être coulés dans l'usage véhiculé par la tradition philosophique. Mais ils ne tardèrent pas à l'élargir, au point que l'extension de l'usage du mot θεολογία au-delà de la seule poésie mythologique semble leur devoir beaucoup.

Athénagore

Ainsi Athénagore, au IIe siècle, comme à la suite d'Aristote, n'emploie le substantif θεολογία que pour désigner les récits mythologiques des poètes païens,

---

52 Goldschmidt, *Questions platoniciennes*, p. 144, n. 16 et p. 227-229.

53 Cf. Aristote, *Métaphysique*, E, 1, 1026a18, p. 332-333.

54 Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, H 153, 25-154, 9, éd. J. Whittaker, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1990, p. 3-4. Cette tripartition de la philosophie théorétique selon Alcinoos semble se retrouver, moyennant aménagement chez Chalcidius, *In Timaeum commentarium*, 264, éd. J.H. Waszink, Londres, Institute of Warburg / Leiden, Brill (Plato Latinus, 4), 1975, p. 270, qui commence par diviser la philosophie en deux : « théorétique » (*consideratio*) et « action » (*actio*), avant de subdiviser la première en « théologie » (*theologia*), « enquête sur la nature » (*naturae sciscitatio*) et « science du raisonnement » (*praestandae rationis scientia*). La logique a remplacé la mathématique d'Aristote. Le même, *ibid.*, 127, p. 170, nomme aussi la théologie « époptique » (*epoptica*).

signe certain qu'il n'y voyait pas une parole de Dieu[55]. Pourtant, s'il se garde de parler d'une « théologie » chrétienne – sans doute pour éviter la confusion avec les mythes païens –, il nomme ouvertement « notre partie théologique » ce qui, dans l'enseignement chrétien, porte directement sur Dieu lui-même et sur le monde divin, non sur l'économie du salut :

> Qui n'éprouverait pas de la gêne à entendre qualifier d'athées ceux-là qui reconnaissent un Dieu Père, un Dieu Fils et un Esprit Saint, et qui enseignent à la fois leur puissance dans l'unité et leur distinction dans le rang. Et notre partie théologique (τὸ θεολογικὸν ἡμῶν μέρος) ne s'en tient pas là : nous reconnaissons une multitude d'anges et de ministres entre lesquels le Dieu créateur a réparti les fonctions[56].

De même qu'Aristote avait nommée « théologique » (θεολογική) la philosophie première, celle qui traite des réalités divines, par distinction d'avec la « physique » et la « mathématique », Athénagore nomme « théologique » (θεολογικὸν) non pas l'ensemble de la doctrine chrétienne, mais « la partie » (μέρος) de celle-ci portant sur le mystère trinitaire de Dieu, comme aussi sur les autres être célestes, purement spirituels, non impliqués dans la matière, presque assimilés à des êtres divins. Il est frappant de voir comment Athénagore – le tout premier connu, semble-t-il – a transposé en régime chrétien une expression directement reçue de la philosophie hellénistique. Le parallélisme avec Alcinoos est frappant. Ce dernier, en effet, dans sa division tripartite de la philosophie théorétique, avait placé, à côté de la mathématique et de la physique, la « partie théologique de la philosophie » (θεολογικὸν μέρος τῆς φιλοσοφίας), laquelle traite « des réalités immobiles et des causes premières en tant que divines » (τὰ ἀκίνετα καὶ τὰ πρῶτα αἴτια καὶ ὅσα θεῖα)[57]. Athénagore, suivant les mêmes traces, n'a plus qu'à remplacer le génitif τῆς φιλοσοφίας par le pronom ἡμῶν pour faire entrer la notion de θεολογικὸν μέρος à l'intérieur de « notre » doctrine, la doctrine du Christ, celle dont Justin venait de dire qu'elle est « la seule philosophie sûre et profitable[58] ».

Et n'allons pas croire qu'Athénagore use de ce qualificatif pour garantir que ces énoncés découlent d'une parole dite par Dieu, par différence d'avec les discours païens sur les dieux, ou à l'intérieur de la doctrine chrétienne, d'avec d'autres de ses parties qui ne proviendraient pas d'une parole divine ; et encore moins, en sens inverse, pour évoquer une spéculation humaine sur le mystère trinitaire, car Athénagore renvoie directement, ici, à la doctrine chrétienne telle que reçue dans la foi. En l'occurrence,

---

55 Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, XX, 1, éd. B. Pouderon, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 379), 1992, p. 134-135 : « Si l'absurdité de la théologie qu'on trouve chez eux <les poètes> (τὸ ἀπίθανον ἦν αὐτοῖς τῆς θεολογίας) faisaient seulement affirmer que les dieux sont nés, et qu'ils tirent leur constitution de l'eau, maintenant que j'ai démontré (ἐπιδεδειχὼς) qu'il n'y a rien de créé qui ne soit aussi corruptible, je pourrais passer aux autres accusations. »

56 *Ibid.*, X, 5, p. 102-103.

57 Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, H 153, 45 et 161, 1-2, p. 4 et 16.

58 Justin Martyr, *Dialogue avec Tryphon*, 8, 1, éd. J. C. Van Winden, Leiden, Brill (Philosophia Patrum, 1), 1971, p. 14.

cette « partie théologique » de la doctrine chrétienne provient bien d'une révélation de Dieu, mais ce n'est pas cette origine divine de la doctrine que signifie l'adjectif θεολογικὸν, seulement son objet spécifique, Dieu en lui-même.

Lorsqu'il veut signifier la différence essentielle d'autorité et d'origine qui sépare la « théologique » chrétienne des « théologies » ou « théologiques » païennes, qu'elles soient mythiques ou philosophiques, Athénagore ne recourt pas au concept de théologie, mais aux notions de témoignage prophétique, d'inspiration ou de souffle divin, opposées aux simples « conjectures » ou « opinions humaines » :

> Poètes et philosophes, dans ce domaine comme dans les autres, ont procédé par conjectures (στοχαστικῶς) ; ils ont été poussés chacun par sa propre âme, selon son degré de sympathie avec le souffle de Dieu, à chercher s'ils pouvaient découvrir et comprendre la vérité (ζητῆσαι εἰ δυνατὸς εὑρεῖν καὶ νοῆσαι τὴν ἀλήθειαν) ; et ils n'ont pu que réfléchir sur l'être, et non le découvrir (ὅσον περινοῆσαι, οὐχ εὑρεῖν τὸ ὄν), parce que ce qui concerne Dieu, ils n'ont pas jugé bon de l'apprendre de Dieu (οὐ παρὰ θεοῦ μαθεῖν), mais chacun de sa propre réflexion. Aussi ont-ils soutenu les uns et les autres des opinions différentes sur Dieu, sur la matière, sur les formes et le monde.
> Mais nous, à l'appui de nos conceptions et de notre foi, nous avons le témoignage des prophètes, qui ont parlé de Dieu et de ce qui touche à Dieu sous l'inspiration d'un esprit divin (ὃι πνεύματι ἐνθέῳ ἐκπεφωνήκασι καὶ περὶ τοῦ θεοῦ καὶ περὶ τῶν τοῦ θεοῦ). Vous devriez donc admettre vous aussi, dont sagesse et piété envers la véritable divinité surpassent celles des autres, qu'il est absurde de refuser crédit à l'Esprit de Dieu qui s'est servi de la bouche des prophètes comme d'instruments, pour prêter attention à des opinions humaines (δόξαις ἀνθρωπίναις)[59].

Au mouvement ascendant de recherche, réflexion, conjectures et tâtonnement des poètes et philosophes, qui les poussaient vers la vérité de Dieu sans jamais la leur faire atteindre, Athénagore oppose l'attitude des croyants qui consiste à se « mettre à l'école de Dieu » (παρὰ θεοῦ μαθεῖν). D'un côté de simples conjectures ; de l'autre la parole dite par Dieu à travers ses prophètes et reçue dans la foi par ceux qui acceptent de se laisser instruire par lui. Ce n'est pas le concept de théologie qui permet de signifier cette origine divine de la doctrine chrétienne.

Clément d'Alexandrie

Clément d'Alexandrie, dans la même ligne, continue de désigner sous le vocable 'théologiens' les anciens poètes mythologues, en particulier Orphée, « le théologien[60] » (τῷ θεολόγῳ). Toujours comme Athénagore, il approprie également

---

59 Athénagore, *Supplique au sujet des chrétiens*, VII, 2, p. 92-95.

60 Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 8, 49, 4, éd. A. Le Boulluec, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 278), 1981, p. 106-107. Cf. F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens. La réception du mythe d'Orphée dans la littérature chrétienne grecque des cinq premiers siècles*, t. 1, Paris, Les Belles Lettres, 2010, p. 31, n. 81 : « Le terme *théologien* désigne ici <chez Clément>, comme en grec ancien, le poète qui parle des dieux. »

le vocabulaire théologique à la doctrine chrétienne pour en désigner une partie, mais, plus nettement encore marqué par sa formation probable dans le moyen-platonisme[61], il le fait de façon plus systématique, en élaborant, sur la base d'éléments platoniciens, aristotéliciens, stoïciens et philoniens qu'il mélange, une tripartition qui deviendra « typiquement néoplatonicienne[62] ». Il divise en effet la « philosophie de Moïse », c'est-à-dire l'enseignement dispensé par Moïse en tant que comparé à la philosophie grecque qu'il aurait inspirée, en quatre parties qu'il regroupe en trois :

> La philosophie selon Moïse se divise en quatre parties : l'historique, la législative proprement dite – toutes deux relevant de la matière éthique (τῆς ἠθικῆς πραγματείας) – troisièmement la cérémonielle, qui relève de l'étude de la physique (τῆς φυσικῆς θεωρίας) et quatrièmement, par-dessus tout, le genre théologique (τὸ θεολογικὸν εἶδος), l'époptie (ἡ ἐποπτεία), dont Platon dit qu'il appartient aux très grands mystères de l'être et qu'Aristote nomme métaphysique (μετὰ τὰ φυσικὰ). La dialectique aussi, selon Platon, est une science apte à trouver le moyen de faire comprendre les êtres[63].

Clément emprunte de toute évidence sa première division quadripartite à Philon, lequel attribuait quatre qualités à Moïse : roi, législateur, grand prêtre et prophète[64]. Mais il rapproche habilement cette quadripartition philonienne, d'une part, de la division tripartite de la philosophie classiquement reçue depuis les Stoïciens (éthique, physique, dialectique), d'autre part, de la distinction d'origine aristotélicienne entre physique et métaphysique. Cet habile montage permet à Clément d'établir une nouvelle division tripartite de la philosophie, de visée et d'emploi plus franchement théologique, dans laquelle la théologie vient remplacer la dialectique – laquelle se trouve remisée comme un instrument, indispensable, certes, mais extérieur au contenu essentiel de la doctrine, qu'il permet de dire et saisir mais sans en faire partie à proprement parler[65].

---

61 Cf. S. Lilla, *Clement of Alexandria. A Study in Christian Platonism and Gnosticism*, Oxford University Presse, 1971, p. 58-59.

62 I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », dans M. Tardieu (éd.), *Les règles de l'interprétation*, Paris, Éd. du Cerf (Patrimoine), 1987, p. 99-122 (117) ; à la suite de Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/145.

63 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 28, 176, 1-3, éd. M. Caster, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 30), 1951, p. 173.

64 Cf. Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis*, II, 1-7, éd. R. Arnaldez et alii, Paris, Éd. du Cerf (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 22), 1967, p. 192-195 et *De praemiis et poenis* 53, éd. A Beckaert, Paris, Éd. du Cerf (Les Œuvres de Philon d'Alexandrie 27), 1961, p. 68-69. Cf. A. Van Den Hoek, *Clement of Alexandria and the use of Philo in the* Stromates, Leiden, Brill, 1988, p. 60-63.

65 Malgré ce que laisse entendre P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/146, nous ne parvenons à retrouver ni chez Plutarque ni chez Théon de Smyrne l'énoncé explicite de cette tripartition précisément exposée par Clément : éthique, physique et époptique. Plutarque, *Isis et Osiris*, 77, 382 D-E, p. 247, décrit l'époptie comme saisie des réalités intelligibles et achèvement de la philosophie, mais sans parler de l'éthique. Théon de Smyrne, *Des connaissances mathématiques*, Intr., éd. Dupuis, Bruxelles, Culture et Civilisation, 1966, p. 23-24, place l'époptie comme vision des intelligibles à la suite de la triade classique (logique, éthique,

Par ailleurs, une lecture rapide pourrait laisser penser que, en plaçant au sommet non plus la prophétie, comme le faisait Philon, mais la théologie, Clément entend ce dernier mot comme synonyme de prophétie, c'est-à-dire comme le fait de laisser Dieu parler puis de parler en son nom. C'est de fait bien en ce dernier sens que Philon entend la fonction du prophète : « rendre des oracles (θεσπίζῃ) sur tout ce qu'on ne peut atteindre par la raison (ὅσα μὴ λογισμῷ καταλαμβάνεται)[66] ». Mais il n'en va pas ainsi chez Clément. L'adjectif « théologique » renvoie évidemment, chez ce dernier, à une distribution matérielle de la doctrine de Moïse, pour désigner, en correspondance avec les mystères de l'être chez Platon, « l'époptie », ou avec la « métaphysique » chez Aristote, ceux des livres du Stagyrite qui font d'elle une « science des choses divines et célestes » (ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων)[67]. Clément présente à plusieurs reprises le « genre théologique » ou « époptie » comme le terme auquel prépare et conduit la physique, et donc comme la perfection de la gnose[68].

Par ailleurs, Clément s'avance encore plus avant qu'Athénagore en assumant en terre chrétienne « une acception abstraite[69] » du substantif θεολογία, telle qu'elle peut s'appliquer de façon générale à toute connaissance des choses divines, quelle qu'en soit l'origine, la forme ou la nature. Il qualifie ainsi de « théologie » un ouvrage du présocratique Phérécyde qui ne relevait pas du genre poétique[70]. Il reconnaît que les philosophes ont bien ambitionné de réaliser « la vraie théologie[71] » (τὴν ἀληθῆ θεολογίαν) c'est-à-dire un discours sur Dieu conforme à la vérité des choses, par différence d'avec la théologie des poètes :

---

physique), comme troisième degré de l'initiation philosophique, mais pas à son terme, puisque suivent encore deux degrés supérieurs, la transmission à d'autres puis l'assimilation à Dieu. Chez Plutarque comme chez Théon, le vocabulaire emprunté à l'initiation d'Éleusis tient à l'écart celui de la théologie, au contraire intégré par Clément.

66 Philon d'Alexandrie, *De Vita Mosis*, II, 187, p. 274-275.

67 Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 28, 177, 1, p. 173. Origène, *Commentaire sur le Cantique des cantiques*, Prologue, 3, éd. L. Brésard et H. Crouzel, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 375), 1991, p. 128-143, reprendra longuement cette tripartition de Clément pour distinguer les trois livres attribués à Salomon : l'éthique ou morale dans les *Proverbes*, la physique ou naturelle dans l'*Ecclésiaste*, l'époptique dans le *Cantique*. Mais Origène ne fait pas intervenir le mot 'théologique' pour qualifier ici le *Cantique* ; il s'en tient à l'adjectif *epopticen*, traduit en latin par *inspectiva.* Cf. I. Hadot, « Les introductions aux commentaires exégétiques chez les auteurs néoplatoniciens et les auteurs chrétiens », p. 117.

68 Cf. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, I, 1, 15, 2, p. 54-55 ; *Stromates* IV, 1, 3, 2, éd. A. Van Den Hoek, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 463), 2001, p. 58-61 : « La physique de tradition gnostique, conforme à la règle de la vérité, ou plutôt l'époptie, part de la doctrine de la cosmogonie pour s'élever de là au genre théologique (ἐπὶ τὸ θεολογικὸν εἶδος). » Sur la manière dont Clément conçoit la théologie comme couronnement de la physique, cf. A. Méhat, *Études sur les 'Stromates' de Clément d'Alexandrie*, Paris, Éd. du Seuil (Patristica Sorbonensia, 7), 1966, p. 510-514.

69 P. Batiffol, « Theologia, theologi », dans *Ephemerides theologicae Lovanienses*, 5 (1928), p. 205-220 (213).

70 Clément d'Alexandrie, *Stromates* V, 8, 50, 2-3, p. 106-107 : « Bien des livres entiers présentent sous un voile le dessein de leur auteur : ainsi le traité d'Héraclite *De la nature ;* c'est pour cette raison qu'on l'a appelé l'« Obscur ». La théologie de Phérécyde de Syros (ἡ Φερεκύδους θεολογία τοῦ Συρίου) est aussi semblable à cet ouvrage. »

71 *Ibid*., 9, 56, 3, p. 116-117.

> Cléanthe de Pédasos, le philosophe stoïcien, expose non pas une théologie poétique (οὐ θεολογίαν ποιητικήν), mais une théologie véridique (θεολογίαν δὲ ἀληθινὴν)[72].

Ce en quoi Clément s'inscrit dans la continuité de la « théologie tripartite » qui distingue les types de théologies. Mais, en cela pionnier, il va jusqu'à assumer cette acception nouvelle du mot θεολογία au sein même de la vérité chrétienne, en constatant que les philosophes païens ont échoué dans leur tentative, en procédant au « démembrement non pas de la mythologie de Dionysos, mais de la théologie du verbe éternel[73] » (τῆς τοῦ λόγου τοῦ ὄντος ἀει θεολογίας). Cette « théologie du verbe éternel » que les philosophes ont malmené en tentant de s'en approcher, n'est autre que l'authentique théologie, la vérité même de Dieu tel qu'il est éternellement en lui-même, nettement distinguée, désormais, de la « mythologie ». Non pas ici Dieu tel qu'il s'est fait connaître par son Verbe incarné, mais la vérité objective du Verbe éternel que les philosophes n'ont pas réussi à saisir de façon adéquate. C'est de cette même « théologie[74] » (τὴν θεολογίαν), pourtant, que les anciens poètes païens avaient à tout le moins puisé quelques éléments dans les textes prophétiques de la Bible, en particulier la manière de transmettre leurs enseignements de façon voilée, par le biais d'images et de figures. Ainsi Clément peut-il recourir au verbe « théologiser » (θεολογέω) pour désigner le fait de traiter des choses divines, que ce soit de la part d'auteurs grecs ou barbares, de philosophes ou de poètes ou de prophètes bibliques[75].

Aussi, Clément ne craint-il plus de transférer à Moïse la qualité de « théologien » (θεολόγος), accolée à celle de prophète, le premier terme n'étant plus réservé aux seuls poètes mythologues, mais capable de désigner, proche du second, un homme qui parle de Dieu, et en l'occurrence qui en parle en toute vérité au point que Platon lui-même s'en est instruit :

> Nouménios le pythagoricien écrit tout net : « Qu'est-ce que Platon sinon Moïse qui parle grec ? » Ce Moïse fut théologien et prophète[76].

Clément, en cet unique cas de transposition du mot *théologien*, suit les traces de Philon qui par deux fois, avait nommé Moïse « le théologien » (ὁ θεολόγος Μωυσῆς), pour désigner celui qui connaît, enseigne et met en œuvre les choses divines[77]. Mais en précisant que « Moïse fut théologien et prophète », Clément n'use pas d'une redondance synonymique : le « théologien » est celui qui parle de Dieu et des choses divines, quand le « prophète » est celui qui parle au nom de Dieu.

---

72 Id., *Le Protreptique*, VI, 72, 1, éd. Cl. Mondésert, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 2 bis), 1949, p. 136.

73 Id., *Stromates* I, 13, 57, 6, p. 92.

74 Id., *Stromates* V, 4, 24, 1, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 278), p. 62-63.

75 *Ibid*., 21, 4, p. 60-61 : « Ainsi l'on peut dire que tous ceux, Barbares et Grecs, qui ont traité de la divinité (πάντες οἱ θεολογήσαντες), ont occulté les principes des choses et ont transmis la vérité par des énigmes et des symboles, par des allégories et autres figures semblables. »

76 Id., *Stromates* I, 22, 150, 4, SC 30, p. 153.

77 Philon d'Alexandrie, *De praemiis et poenis* 53 (Le Cerf, p. 68) et *De Vita Mosis*, II, 115 (Le Cerf, p. 242).

Origène

Origène, comme ses prédécesseurs, nomme « théologiens » les poètes de la tradition païenne, en particulier ceux qu'invoque Celse : « les pères de ces doctrines et antiques théologiens des Grecs[78] » (ἀρχαῖοι θεολόγοι Ελλήνων). Mais concernant le substantif θεολογία, il pousse encore plus avant que Clément l'abstraction du concept au-dessus de toute particularisation, loin de la seule théologie mythologique des grecs, pour désigner par-là, en un sens tout étymologique, n'importe quel discours portant sur le monde divin, y compris la doctrine chrétienne sur les mystères du Dieu un et trine. S'il parle, à la suite de Celse, d'une « théologie des Perses[79] » (Περσῶν θεολογία) ou de Platon comme d'« un maître en matière de théologie[80] » (διδάσκαλον τῶν θεολογίας πραγμάτων), s'il évoque une « doctrine de théologie » (τὸν λόγον θεολογίας) des Égyptiens[81], ou une « certaine théologie secrète » (ἐπί ινος θεολογίας ἀπορρήτου) que les Hébreux attribuent au créateur de l'univers[82], il en vient aussi à poser, dans sa « sublimité » et sa « majesté », la réalité objective de « la théologie » (μεγαλονοιᾳ καὶ σεμνότητι θεολογίας), une vérité sur Dieu qui est à la fois celle que Platon a tenté de décrire et celle dont ont parlé plus noblement encore, et avec plus de vérité, les prophètes de la Bible[83].

De sorte que lorsqu'il écrit par ailleurs que Dieu peut « donner aux esprits les plus intelligents une théologie capable d'élever l'âme au-dessus des affaires d'ici-bas[84] », certes il introduit le substantif θεολογία au cœur de la doctrine chrétienne, en propre, pour en désigner la partie la plus haute, mais sans vouloir signifier par-là autre chose que l'objectivité d'une doctrine vraie au sujet de Dieu. Ce n'est pas parce qu'elle est donnée par Dieu que cette doctrine mérite le nom de « théologie », mais parce qu'elle porte sur Dieu lui-même, de la façon la plus adéquate possible. De même, affirmer et montrer comment Jésus est à la fois Verbe de Dieu et Fils de Dieu, relève pour lui de la « théologie du Sauveur[85] » (περὶ τοῦ σωτῆρος θεολογίαν), c'est-à-dire de la doctrine sur la divinité du Christ. Tout comme scruter les textes prophétiques annonçant la venue du Christ, affirme-t-il, permet d'y découvrir « une théologie approfondie (πολλὴν θεολογίαν) des rapports du Père avec le Fils et du Fils avec le Père[86] », autrement dit un enseignement sur les relations intra divines. Le substantif θεολογία, entendu en son sens le plus abstrait, permet de nommer le type de discours dont relèvent les mystères de la Trinité chrétienne.

---

78 Origène, *Contre Celse*, I, 25, éd. M. Borret, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 132), 1967, p. 140-141.
79 *Ibid.*, VI, 22, éd. M. Borret, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 147), 1969, p. 234-235.
80 *Ibid.*, VII, 42, éd. M. Borret, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 150), 1969, p. 110-111.
81 *Ibid.*, I, 20, p. 126-127.
82 *Ibid.*, 24, p. 138-139.
83 *Ibid.*, VI, 18, p. 224-225.
84 *Ibid.*, VII, 41, p. 110-111.
85 Id., *Commentaire sur Jean*, I, XXIV, 157, éd. C. Blanc, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 120), 1966, p. 138-139.
86 *Ibid.*, II, XXXIV, 205, p. 346-347.

Comme Athénagore, Origène marque nettement la différence entre un philosophe comme Platon qui estime « qu'il n'est pas impossible à la nature humaine de découvrir Dieu comme il le mérite », et la conviction proprement chrétienne selon laquelle « la nature humaine ne suffit en aucun façon pour chercher Dieu et le découvrir avec pureté, à moins d'être aidé par celui qu'on cherche[87] ». Mais ce n'est pas le concept de théologie qui lui permet de distinguer un simple effort de l'homme pour s'approcher du divin d'une authentique parole prononcée par Dieu pour conduire l'homme à lui, car dans les deux cas, chez Platon comme dans l'Évangile, il y a là une théologie. Pas plus que chez ses prédécesseurs, θεολογία ne sort de son sens littéral et étymologique, ni ne renvoie à autre chose qu'à l'objet sur lequel porte un discours, non à son origine ou à sa modalité. La nouveauté affermie par Origène à la suite de Clément consiste à user de ce substantif en un sens abstrait, de sorte que des discours ou doctrines fort différentes par leur origine et leur mode, relèvent tous du genre de la θεολογία du seul fait qu'ils traitent de Dieu ou du divin.

Eusèbe de Césarée

Lorsque Eusèbe, peu après Origène, et probablement sous son influence, nomme l'évangéliste Jean « le théologien », ce n'est certes pas afin de valoriser son inspiration divine – ce qui ne saurait le distinguer des trois autres évangélistes – mais parce qu'il est de tous les évangélistes, celui qui, dès le prologue de son évangile, affirme de la façon la plus explicite, la divinité du Christ. De fait, Eusèbe recourt à l'expression « le théologien » uniquement lorsqu'il cite les premiers versets du Prologue[88]. Et Athanase, d'ailleurs, relayant l'expression, procède de même :

> Il n'est rien de ce qui existe et de ce qui naît, qui ne naisse et ne subsiste en lui et par lui, comme l'a dit le théologien (ὁ ἀνήρ θεολόγος) : « Au commencement était le Verbe[89] … »

À lui seul, le titre donné par Eusèbe à l'un de ses traités contre Marcel d'Ancyre et contre son sabellianisme latent ou supposé, *La théologie ecclésiastique*, indique l'intention de son auteur de faire en sorte que des âmes simples, du fait des arguties exégétiques de Marcel, ne se trouvent pas détournées de l'authentique doctrine de l'Église concernant les relations divines intra trinitaires, c'est-à-dire de l'authentique « théologie » contenue dans les Écritures et enseignée par l'Église[90].

Eusèbe semble le premier, non seulement parmi les chrétiens, mais plus largement parmi les auteurs d'expression grecque, à user couramment et fréquemment du

---

87 Id., *Contre Celse* VII, 42, p. 112-115.

88 Eusèbe de Césarée, *La théologie ecclésiastique*, I, 20, 9, éd. E. Klostermann, Leipzig, Hinrichs (Die Griechischen Christlichen Schriftsteller, 38), 1906, p. 82, l. 8 : « Ces trois appellations, rassemblées en un seul lieu par le théologien, se lisent au début de son ouvrage : Verbe, Dieu et Lumière. » Cf. *Ibid.*, I, 20, 52, p. 89, l. 23-24 ; II, 12, 1, p. 113, l. 24-26.

89 Athanase d'Alexandrie, *Contre les païens*, 42, éd. P.-Th. Camelot, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 18bis), 1977, p. 192-193.

90 Eusèbe de Césarée, *La théologie ecclésiastique*, I, prol., p. 62, l. 10.

substantif θεολογία en son acception abstraite. Il s'en sert en particulier, tout au long de la *Préparation évangélique*, pour désigner les stades successifs de la pensée religieuse qui, dans l'humanité, ont précédé la venue du Verbe sauveur. Il évoque ainsi, pour ne prendre que quelques exemples : la « théologie des Phéniciens[91] » ; la « théologie des Égyptiens[92] », qu'il présente comme « la première théologie de l'humanité[93] », mais aussi, du fait de son culte des animaux, comme « plus un athéisme qu'une théologie[94] » et « qui est ensuite passée des Égyptiens chez les Grecs[95] » ; la « théologie des grecs », qui, selon son ancienne forme, est d'abord mythologique et fabuleuse[96] mais a plus récemment pris une apparence plus sérieuse et philosophique au moyen de l'allégorie[97] ; la « théologie des Romains[98] ». Évoquant explicitement la « théologie tripartite », il attribue aux Grecs la division de « tout le genre de la théologie en trois catégories[99] » (τὸ πᾶν τῆς θεολογίας αὐτῶν εἶδος εἰς τρία γενικώτερον) mais accorde sa préférence à la « théologie de Platon[100] », non sans démontrer comment elle provient pour l'essentiel de la « théologie des Hébreux[101] ». Car s'il y a une théologie qui « théologise », c'est-à-dire qui traite de Dieu « de façon exacte et digne de Dieu » (θεολογοῦντα ἐπαξίως καὶ θεοπρεπῶς), ce sont, explique Eusèbe, « nos saintes Paroles[102] » (τὰ καθ'ἡμᾶς ἱερὰ λόγια) : les Écritures saintes ne sont pas « la théologie » mais elles « théologisent » en enseignant la véritable théologie, celle dont la supériorité est manifeste[103]. Car il existe bien, pour Eusèbe, une véritable théologie, caractérisée non par le fait qu'elle est dite par Dieu, mais par sa conformité à la nature même de Dieu, tel qu'il est. Et c'est dans les Écritures chrétiennes que cette théologie se trouve manifestée et transmise de la manière la plus parfaite[104].

---

91 Id., *Préparation évangélique*, I, 9, 5.30 et 10, 54, éd. J. Sirinelli et E. des Places, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 206), 1974, p. 168-169.184-185.208-209 ; II, pr. 1.4, éd. E. des Places, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 228), 1976, p. 34-37.

92 *Ibid.*, I, 6, 8, p. 143 ; II, pr. 5.6, p. 36-37 ; 1, 52.53, p. 56-57 ; III, 4, 4, *Ibid.*, p. 168-169 ; 9, 14, p. 198-199 ; 13, 3.9, p. 234-235.238-239.

93 *Ibid.*, I, 8, 19, p. 164-165.

94 *Ibid.*, II, 1, 51, p. 54-55.

95 *Ibid.*, III, 4, 5, p. 168-169. Cf. *Ibid.*, 9, 12, p. 196-197 : « C'est la doctrine des Égyptiens (Αἰγυπτίων ὁ λόγος), de qui Orphée tenait la théologie (τὴν θεολογίαν) qui lui faisait identifier à Dieu un monde constitué de parties comme de plusieurs dieux. » La théologie n'est pas le tout de la doctrine des Égyptiens, mais ce qui, en celle-ci, concerne les dieux.

96 *Ibid.*, II, 1, 54.55, p. 56-57 ; 2, 52, p. 74-75 ; 5, 1, p. 102-103.

97 *Ibid.*, II, 6, 16, p. 116-117.

98 *Ibid.*, II, 8, 11, p. 132-133.

99 *Ibid.*, IV, 1, 2, éd. O. Zink, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 262), 1979, p. 70-71.

100 *Ibid.*, II, 6, 24, p. 120-121.

101 *Ibid.*, VII, 9, 2 et 11, 13, éd. Y. Schroeder, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 215), 1975, p. 200-201 et 220-221 ; XI, 15, 7, éd. G. Favrelle et E. des Places, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 292), 1982, p. 128-129.

102 *Ibid.*, III, 10, 5-7, p. 200-201.

103 *Ibid.* : « Vois la supériorité de la théologie » (θέα τὸ διάφορον τῆς θεολογίας).

104 Cf. *Ibid.*, II, 2, 63, p. 78-79 : « Mais en voilà assez pour nos extraits de la théologie des Grecs (τῆς Ελλήνων θεολογίας), auxquels il est logique de rattacher les initiations secrètes des mêmes dieux et leurs mystères indicibles, pour voir s'ils témoignent d'une théologie vraiment divine (θείας

On comprend alors comment a pu émerger, avec Eusèbe sinon avant lui, la distinction, au sein de l'enseignement chrétien, entre θεολογία et οἰκονομία, en particulier concernant le Christ : par son engendrement éternel comme Verbe et par sa nature divine, le Christ relève bien de la θεολογία, partie de la doctrine qui porte sur l'unité et la trinité divine ; par son incarnation rédemptrice, par contre, en vue de l'accomplissement du dessein de salut, il relève de l'οἰκονομία. Il est comme le pivot qui unit ces deux parties de la vérité chrétienne et Eusèbe ne peut partir du récit de la mission terrestre du Verbe incarné sans commencer par rapporter ce qui concerne sa théologie, son origine divine :

> Comme je l'ai dit, mon exposé débutera par l'économie et aussi par la théologie selon le Christ (ἀπὸ τῆς κατὰ τὸν Χριστὸν οἰκονομίας τε καὶ θεολογίας), qui dépassent en puissance et en force la raison humaine. En effet, quiconque veut confier à l'écriture le récit de l'histoire ecclésiastique doit remonter jusqu'aux débuts de l'économie du Christ, puisque c'est de lui que nous avons l'honneur de tirer notre nom, et cette économie est plus divine qu'il ne semble à beaucoup[105].

Si l'économie selon le Christ, à savoir l'activité humaine du Verbe incarné, est « plus divine qu'il ne semble à beaucoup », c'est qu'elle s'origine directement dans sa nature divine dont elle n'est pas dissociable. L'économie n'est donc pas dissociable de la théologie, non parce que celle-ci serait seule à provenir d'une parole divine alors que celle-là serait seulement humaine, mais parce que l'unique parole divine nous a révélé et la théologie et l'économie du Christ, et son activité terrestre en sa nature humaine et sa nature divine de Fils éternel.

Notons d'ailleurs que lorsqu'Eusèbe veut parler de la Parole de Dieu prise dans son ensemble, en tant qu'adressée aux hommes et en particulier par et dans le Christ, il use d'un terme bien précis, qui n'est pas θεολογία mais « la parole divine ». Ainsi lorsqu'il décrit la mission des apôtres et de leurs successeurs dans l'œuvre d'évangélisation, par écrit comme par oral, il parle de « ceux qui furent en ambassade » non pour la « théologie », mais pour « la parole divine[106] » (τὸν θεῖον λόγον). Θεολογία, pour Eusèbe, n'est pas synonyme de « parole divine », mais de doctrine sur le mystère intime de Dieu confessé comme trinité de personnes.

Évagre le Pontique

Toujours dans la mouvance alexandrine, Évagre structure à son tour l'ensemble de la doctrine chrétienne, comme aussi la présentation qu'il en donne comme exposé d'ensemble de la vie spirituelle chrétienne, en particulier celle du moine, selon la

---

ὡς ἀληθῶς θεολογίας), au contenu digne de Dieu, ou s'ils proviennent d'en bas (ποθεν), d'une longue et diabolique erreur, risibles ou plutôt honteux. » Si Eusèbe qualifie la théologie véridique de « divine », c'est pour marquer son origine d'en-haut (ce que ne dit pas en lui-même le mot « théologie »), par contraste avec la théologie des Grecs qui, elle, est « d'en bas ».

105 Id., *Histoire ecclésiastique*, I, 1, 7, éd. G. Bardy, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 31), 1952, p. 5.

106 *Ibid.*, I, 1, 1 (p. 3).

division tripartite inaugurée en doctrine chrétienne par Clément d'Alexandrie puis reprise par Origène :

> Le christianisme est la doctrine (δόγμα) du Christ, qui se compose de la pratique (ἐκ πρακτικῆς), de la physique (φυσικῆς) et de la théologique (θεολογικῆς)[107].

La première partie correspond à l'acquisition de l'« impassibilité de l'âme » (ἀπάθεια ψυχῆς) par les vertus, à savoir à tout l'effort moral de combat spirituel préalable à la contemplation ; la seconde à la science discursive des réalités de ce monde, « la connaissance vraie des êtres » (γνώσεως τῶν ὄντων ἀληθοῦς) dont il convient de saisir l'essence intelligible pour mieux les dépasser ; la troisième à la science unitive de Dieu ou « connaissance de la sainte Trinité[108] » (γνῶσις τῆς ἁγίας Τριάδος) par laquelle s'opère la parfaite contemplation de Dieu, sommet de la vie chrétienne. C'est bien l'objet de cette « connaissance », terme du chemin spirituel chrétien, à savoir la sainte Trinité, qui lui vaut le titre de « théologie », par distinction d'avec les deux degrés précédents qui portent, eux, sur l'agir humain et sur les réalités d'ici-bas. Car lorsque Évagre veut parler de la doctrine venue de Dieu lui-même, il parle non de « théologie » mais de « paroles de Dieu » ou de « doctrine de l'écriture » :

> Celui qui aura élargi son cœur par la pureté comprendra les paroles de Dieu (τοὺς τοῦ θεοῦ λόγους) qui sont pratiques, physiques et théologiques (θεολογικούς), car toute la doctrine de l'Écriture (πᾶσα ἡ κατὰ τὴν γραφὴν πραγματεία) se divise en trois parties : éthique, physique et théologique (θεολογικήν) ; et les Proverbes se rapportent à la première, l'Ecclésiaste à la deuxième, le Cantique des cantiques à la troisième[109].

Évagre structure ses *Chapitres sur la prière* selon la même tripartition, ce qui permet de comprendre le sens exact de sa formule devenue si célèbre, en même temps que mal comprise :

> Celui qui prie *en esprit* et vérité n'honore plus le Créateur à partir des créatures, mais le célèbre à partir de lui-même.
> Si tu es théologien (θεολόγος), tu prieras vraiment, et si tu pries (προσεύχῃ) vraiment, tu seras théologien.
> Quand ton intellect, dans son ardent désir pour Dieu, se retire pour ainsi dire peu à peu de la chair <pratique> et qu'il se détourne de toutes les représentations qui viennent des sens, de la mémoire ou de la complexion <physique>, plein de

---

107 Evagrius Ponticus, *Traité pratique*, 1, éd. A. et C. Guillaumont, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 171), 1971, p. 498-499. Cf. aussi Id., *Le Gnostique*, 12.18.20, éd. A. et C. Guillaumont, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 356), 1898, p. 107.117.119.

108 *Ibid.*, 2-3, p. 498-501.

109 Id., *Scholies aux Proverbes*, 247, éd. P. Géhin, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 340), 1987, p. 342-343. Sur les degrés de la contemplation chez Évagre, cf. B. Hekman, « "Natural Contemplation" in Evagrius Ponticus' *Scholia on Proverbs* », dans M. Vinzent (éd.), *Studia Patristica,* vol. 95, Leuven – Paris – Bristol, Peeters, 2017, p. 431-439.

> respect en même temps que de joie, alors estime-toi proche des confins de la prière <théologique>[110].

Ces trois phrases constituent comme le sommet du traité, pour signifier comment l'intellect, purifiée par la pratique des vertus (éthique) et dépassant la représentation diversifiée des créatures intelligibles (physique), peut s'établir dans la contemplation parfaitement simple du Créateur. C'est cette union accomplie et totale avec Dieu qu'Évagre nomme, non plus « époptie », mais, à proprement parler, « prière ». L'intellect prie vraiment lorsqu'il est parvenu à la cime intelligible de la contemplation, à l'union avec Dieu lui-même. Là encore, c'est le terme de cette parfaite connaissance spirituelle, Dieu lui-même, qui mérite à celui qui y est parvenu le titre de « théologien », et non le fait qu'il parle au nom de Dieu.

Jérôme

Sous l'influence d'Origène, Jérôme transporta dans le monde latin cette tripartition philosophique appliquée à la doctrine chrétienne, la théologie se trouvant ainsi à son sommet. Dans l'introduction de son commentaire de l'*Ecclésiaste*, il résume ce qu'Origène avait exposé au seuil de son propre commentaire du *Cantique des cantiques* concernant les trois livres attribués à Salomon rapprochés des trois branches de la philosophie[111]. Mais là où, pour qualifier le *Cantique*, Origène n'avait parlé que d'« époptique » traduit en latin par « inspective » (*inspectiva*), Jérôme réintroduit l'adjectif « théologique » (*theologica*), sans doute moins hermétique pour un latin que le précédent qui n'est que le décalque technique du grec θεωρητικός :

> Dans les *Proverbes*, <Salomon> enseigne un enfant et l'instruit de ses devoirs par mode de sentences ; aussi son propos à son fils est-il souvent répété. Dans l'*Ecclésiaste*, il forme un homme d'âge mur, pour que ce dernier n'aille pas penser qu'aucune des choses du monde soit définitive, mais qu'au contraire toutes celles que nous voyons sont périssables et passagères. Au terme, c'est un homme accompli et éprouvé, ayant renoncé au siècle, que, dans le *Cantique des cantiques*, il unit à l'époux par des étreintes. À moins, en effet, d'avoir abandonné les vices et, ayant renoncé à la pompe du siècle, de nous être préparés et rendus disponibles pour la venue du Christ, il nous est impossible de dire : *Qu'il me baise du baiser de sa bouche*. C'est selon un ordre des doctrines fort proche que les philosophes instruisent également leurs disciples : ils enseignent d'abord l'éthique (*ethicam*), ensuite ils commentent la physique (*physicam*) ; et celui qu'ils auront reconnu avoir progressé dans ces disciplines, ils le conduisent jusqu'à la théologique (*theologicam*)[112].

---

110 Id., *Chapitres sur la prière*, 60-62, éd. P. Géhin, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 589), 2017, p. 272-275.

111 Cf. supra note 67.

112 Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, I, 1, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 72), 1959, p. 250. La même tripartition se retrouve dans la lettre 30, *à Paula*, « Lettres 2 », éd. J. Labourt, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de

Fidèle à l'usage de ses prédécesseurs, Jérôme ne parle pas de la « théologie », mais de la « théologique », témoin durable de l'origine aristotélicienne de l'emploi de cet adjectif, toujours associé à une distinction des parties de la philosophie, puis de la doctrine chrétienne, toujours selon les différents objets dont elles traitent.

Réserve prudente des premiers néoplatoniciens devant la théologie

Par contraste avec l'apprivoisement rapide et audacieux du vocable θεολογία en doctrine chrétienne, dès la deuxième moitié du IIe siècle, l'univers des philosophes, même chez les néoplatoniciens où il finira par éclore, avec Proclus, semble avancer plus timidement et plus lentement.

Si la matière aujourd'hui qualifiée de théologique y est abondante, le vocabulaire théologique, lui, est absent de l'œuvre de Plotin[113]. On peut supputer que, les concepts de dieu et de divin ne jouant pas un rôle déterminant dans son système hénologique, il n'a pas cru devoir retenir l'idée d'une branche de la philosophie qui se nommerait théologique du fait qu'elle traite du divin.

Porphyre

Le disciple de Plotin n'a usé du vocabulaire de la θεολογία qu'avec parcimonie, en contraste avec Origène et surtout Eusèbe, duquel une seule génération, pourtant, semble le séparer. Outre le fait significatif que les mots de cette famille sont absents de sa *Vie de Plotin*, on doit surtout remarquer que, dans son classement tripartite de l'œuvre de Plotin qui est à l'origine de l'ordonnancement des *Ennéades* et qui débute par « les questions les plus faciles » (τοῖς ἐλαφροτέροις), Porphyre parle d'abord des « livres à dominante morale » (τὰ ἠθικώτερα) pour la première Ennéade, des « livres physiques » (τῶν φυσικῶν), à avoir les « livres sur le monde » (τὰ περὶ κόσμου) et « ceux sur des objets d'étude qui se rattachent au monde » (τὰ περὶ τῶν κατὰ τὸν κόσμον θεωρουμένων) pour les deuxièmes et troisièmes *Ennéades*, mais évite – est-ce

---

France), 1951, p. 31 : « Comme les philosophes ont l'habitude de répartir leurs dissertations entre la physique, l'éthique et la logique (*physicam et ethicam logicamque*), ainsi les paroles divines discutent ou bien de la nature, comme dans la Genèse et l'Ecclésiaste, ou bien de la morale, comme dans les Proverbes ou un peu partout dans tous les livres, ou enfin de la logique, en place de laquelle nos auteurs revendiquent pour eux la théologique (*pro qua nostri θεολογικὴν sibi vindicant*), comme dans le Cantiques des cantiques et les Évangiles. » Ici, Jérôme manifeste sa conscience du déplacement opérée par rapport à la tripartition stoïcienne par les auteurs chrétiens, depuis Clément, lorsque la théologie a été substituée à la logique. Ce passage a été repris par Isidore de Séville (Isidorus Hispalensis, *Étymologies* II, 24, 8, éd. P. K. Marshall, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 105). Relevons également comment pour Jérôme, les « paroles divines » ou « dites par Dieu » (*divina eloquia*) portent aussi bien sur la physique, que sur l'éthique et sur la « théologique », ce dernier mot ne signifiant évidemment pas une parole dite par Dieu mais une parole au sujet de Dieu.

113 Dans J. H. Sleeman et G. Pollet, *Lexicon Plotinianum*, Leiden, Brill, 1980, on ne trouve pas d'entrée pour θεολογία ni pour θεολογική. Le substantif θεολόγοι n'apparaît que deux fois, toujours pour désigner précisément les poètes de la mythologie quand ils parlent des dieux : Plotin, *Traité 50*, 2, 2 et 8, 21, éd. P. Hadot, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 107 et 137 [*Ennéades* III, 5].

à dessein ? – toute référence à la théologie, comme d'ailleurs à l'époptie, pour les trois dernières Ennéades. Il dit seulement de la quatrième, portant sur l'âme, qu'elle vient « après les traités sur le monde » (μετὰ τὰ περὶ κόσμου), de la cinquième qu'elle porte sur l'intellect, et loin de la caractériser, ne précise même pas ce sur quoi porte la sixième et dernière, celle qui va de l'analyse des genres de l'être à la contemplation du Bien ou de l'Un[114]. À la suite de Pierre Hadot, nous ne pouvons que reconnaître dans cet ordre tripartite des *Ennéades* « la classification des parties de la philosophie fondée essentiellement sur la notion de progrès spirituel », « classification que l'on peut appeler néoplatonicienne[115] », de fait, par son champ principal de diffusion, alors même que déjà, précise par ailleurs notre auteur, elle « était traditionnelle dans tout un courant du moyen-platonisme[116] ». Notre enquête nous amène pourtant à ajouter, d'une part que Porphyre n'y associe pas, contrairement à Clément d'Alexandrie, le vocabulaire de la théologie, d'autre part, que l'origine de cette tripartition devenue « néoplatonicienne » semble apparaître en sa pleine explicitation non chez des philosophes mais chez des théologiens, plus précisément des alexandrins antérieurs à Porphyre, Clément puis Origène.

Les seuls mots *théologiques* que l'on trouve, rarement employés, sous la plume de Porphyre sont θεολόγοι, par lequel il désigne, selon l'usage reçu, les poètes écrivant sur les dieux[117], θεόσοφοι, néologisme dont il pourrait être l'inventeur et par lequel il nomme, par contraste avec le mot précédent, des personnes réellement sages ou savantes en ce qui concerne les dieux[118], et enfin θεολογία, que nous n'avons trouvé qu'une seule fois, d'ailleurs dans un contexte où Porphyre multiplie le recours à des sentences reçues de divers recueils :

> Ce qu'il faut, c'est « parler ou entendre un discours sur Dieu (τὸν περὶ θεοῦ λόγον) comme si on était en présence de Dieu (ὡς ἐπὶ θεοῦ) ». Ainsi, « que le discours

114 Porphyre, *Vie de Plotin*, 24, 16.37.61 et 25, 11, éd. L. Brisson et alii, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'antiquité classique, 16), 1992, p. 176-181.

115 P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », p. 218/145.

116 Id., « La métaphysique de Porphyre », dans H. Dörrie et alii, *Porphyre*, Vandoeuvre – Genève, Fondation Hardt (Entretiens sur l'Antiquité classique, 12), 1966, p. 125-157 (128). H.-D. Saffrey, *Le Néoplatonisme après Plotin*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 24), 2000, p. 18, ne semble pas vouloir tenir compte de l'opinion de P. Hadot, pas plus que des faits, lorsqu'il écrit que « l'ordre [des *Ennéades*] est précisément une invention de Porphyre et deviendra traditionnel dans la suite ».

117 Porphyre, *L'antre des Nymphes dans l'Odyssée*, 7.9.16.22.31.32, éd. Y. Le Lay et G. Lardreau, Lagrasse, Verdier, 1989, p. 93.97.99.103. Au n° 31, Porphyre semble bien distinguer, parmi toutes celles qu'il a évoquées, les opinions « des anciens philosophes » (τῶν παλαιῶν φιλοσόφων : Héraclite, Parménide, Phérécyde, Platon, etc.) et celles « des théologiens » (θεολόγων : Homère, Hésiode, etc.).

118 Cf. Porphyre, *De l'abstinence* II, 35, éd. J. Bouffartigue et M. Patillon, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1979, p. 102. L'attribution à Porphyre du néologisme θεοσοφία, avec son dérivé θεόσοφος, est attestée par Eusèbe de Césarée, *Préparation évangélique*, IV, 6, 3, p. 118-119. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris, Institut d'Études augustiniennes (Études augustiniennes-Série Antiquité, 77), 2011³, p. 444 f. ; P. Bouretz, *La raison et les dieux*, Paris, Paris, Gallimard (NRF-Essais), 2021, p. 149 et 432, n. 89.

sur Dieu (τοῦ περὶ θεοῦ λόγου) soit préparé par les œuvres qui plaisent à Dieu », et « qu'on se taise sur ce sujet devant la foule » ; car la théologie (θεολογία) est souverainement incompatible avec les vaines opinions de l'âme[119].

Le substantif θεολογία intervient incontestablement ici en son acception devenue abstraite, comme exact synonyme de 'discours sur Dieu', quelles qu'en soient la forme et l'origine. Il n'est pas question ici d'une parole dite par Dieu, mais bien d'un discours sur Dieu, en l'occurrence, ici, d'un discours silencieux, tout intérieur et purement intelligible, porté par la pratique de la vertu. Mais cet emploi du mot θεολογία, apparemment unique, semble étranger à l'usage courant de Porphyre. Lorsque ce dernier veut désigner précisément une doctrine philosophique sur Dieu, c'est-à-dire vraie, « sainte et utile », il emploie l'expression : « la science relative aux dieux » (τὴν περὶ θεῶν ἐπιστήμην)[120].

Jamblique

Chez Jamblique, disciple puis contradicteur de Porphyre, le vocabulaire *théologique* apparaît un peu plus souvent, quoi que de façon encore réduite. Il se stabilise incontestablement dans son sens absolu, acquérant aussi une réelle consistance épistémologique. Le mot θεολογία semble avoir perdu toute attache spécifique avec la poésie mythologique et, lorsqu'il survient, sert à désigner, matériellement, toute forme de discours portant sur les dieux ou le divin. En son seul emploi dans le *Protreptique*, il renvoie à la partie de la philosophie qui traite du monde divin, par différence d'avec le monde physique[121]. Dans sa *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, Jamblique l'utilise aussi bien pour nommer la doctrine égyptienne sur les dieux, de mode symbolique[122], que la partie de la philosophie qui traite scientifiquement,

---

119 Porphyre, *Lettre à Marcella*, 15, éd. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1982, p. 113-114.

120 Id., *Lettre à Anebon*, Fr. 32, éd. H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 2012, p. 19, avec ce commentaire des éditeurs : « On notera que Porphyre n'emploie ni le mot 'théologie', ni le mot 'théurgie' pour désigner cette 'science relative aux dieux'. »

121 Cf. Jamblique, *Protreptique*, 21, éd. E. des Places, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1989, p. 141 : « Propose-toi la philosophie, purifie-toi par la lumière de la vérité qui est en elle, tourne-toi vers des pratiques comme la théologie (θεολογίαν), la physique (φυσιολογίαν), la connaissance des astres, études des causes de tous ces phénomènes, pour ne plus rien faire d'animal ni de bestial. » Selon l'auteur anonyme des *Prolégomènes à l'œuvre de Platon*, 26, éd. L. G. Westerink, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 1990, p. 39, Jamblique « ramenait tous les dialogues <de Platon> à douze et appelait les uns « physiques » (τοὺς φυσικοὺς), les autres « théologiques » (τοὺς θεολογικούς). À nouveau il ramenait ces douze dialogues à deux : le *Timée* et le *Parménide*, le *Timée* couvrant toutes les questions physiques (πᾶσι τοῖς φυσικοῖς), le *Parménide* les théologiques (τοῖς θεολογικοῖς). »

122 Cf. Jamblique, *Réponse à Porphyre (De mysteriis)*, VII, 1, éd. H.-D. Saffrey et A.-Ph. Segonds, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de France), 2013, p. 185 : « Je veux t'expliquer la manière dont les Égyptiens font de la théologie (τῶν Αἰγυπτίων τὸν τρόπον τῆς θεολογίας). Imitant, en effet, la nature du Tout et la démiurgie des dieux, ils font voir au moyen de symboles

selon la raison, des différentes classes des dieux et des êtres supérieurs[123]. Aussi bien, Jamblique semble utiliser ce substantif comme synonyme d'expressions telles que « science divine[124] » (θεία ἐπιστήμη), « science véritable concernant les dieux[125] » (ἀληθινή περὶ θεῶν ἐπιστήμην) ou « véritable connaissance des dieux[126] » (ἀληθινή τῶν θεῶν γνῶσις).

Une intéressante distinction posée en introduction de la *Réponse à Porphyre* permet de cerner un peu mieux la signification exacte que Jamblique donne à la notion de théologie. En bon platonicien, il entend adapter ses modes d'exposition à la diversité du propos et des matières traitées :

> Dans tous les cas, nous ferons comme il convient : nous répondrons aux questions théologiques d'une manière théologique (τὰ θεολογικὰ θεολογικῶς), aux questions théurgiques d'une manière théurgique (θευργικῶς τὰ θευργικὰ ἀποκρινούμεθα), et, avec toi, nous examinerons ensemble les questions philosophiques d'une manière philosophique (φιλοσόφως τὰ φιλόσοφα συνεξετάσομεν)[127].

Comment comprendre cette tripartition : théologie, théurgie, philosophie ? Sans forcer l'interprétation, on pressent que les deux premiers termes, compléments d'un même verbe (ἀποκρίνω : répondre), renvoient chacun à un domaine du réel divin : d'une part la nature des êtres divins, avec leurs propriétés et leur hiérarchie (théologie), d'autre part les opérations divines, principalement les rites par lesquels les prêtres, instruments des dieux, dépassant le seul ordre de la connaissance, réalisent l'union avec les dieux (théurgie). Le troisième terme, par contre (philosophie), évoque plutôt le type de savoir mis en œuvre, en particulier l'argumentation et la démonstration rationnelle, selon que le précise le verbe συνεξετάζω avec ce qu'il implique de recherche, d'examen, d'enquête rigoureuse menée de concert par les protagonistes. Le couple théologie / théurgie se retrouve plusieurs fois dans le corps de l'ouvrage, avec toujours l'idée de complémentarité entre le domaine de la connaissance abstraite des dieux et celui des rites qui unissent réellement à eux. Ainsi pour réfuter une opinion de Porphyre : « Ces mots, me semble-t-il, constituent un outrage inouï à l'égard de toute la théologie et de toute l'activité théurgique (εἰς ὅλην τὴν θεολογίαν τε καὶ τὴν θευργικὴν ἐνέργειαν)[128]. » Ou encore : « Les mots par lesquels certains décrient *les serviteurs des dieux comme des charlatans et des vantards* – oui, toi aussi tu dis de pareilles choses ! – n'atteignent pas du tout la vraie théologie ni la vraie théurgie (τῆς

---

des copies des intellections secrètes, cachées et invisibles. » En, *Ibid.*, I, 1, p. 2, Jamblique présente les prêtres égyptiens comme « savants en matière de théologie » (εἰδόσι περὶ θεολογίας), ce qui ne saurait être vrai, à proprement parler, de la théologie scientifique relevant de la philosophie.

123 Cf. *Ibid.*, I, 4, p. 10 : « Si tu considères chaque classe <de dieux et de démons> comme un seul et même genre, tout l'ordonnancement de la théologie scientifique (πᾶσα τῆς ἐπιστημονικῆς θεολογίας ἡ διάταξις) s'en trouve bouleversé. »

124 *Ibid.*, I, 1, p. 3 ; I, 8, p. 22 ; III, 7, p. 85.

125 *Ibid.*, I, 1, p. 1 ; II, 11, p. 74.

126 *Ibid.*, II, 10, p. 71.

127 *Ibid.*, I, 2, p. 5.

128 *Ibid.*, III, 22, p. 114.

ἀληθινῆς θεολογίας τε καὶ θευργίας)[129]. » L'ordre est toujours le même : la théologie d'abord, comme connaissance, puis la théurgie comme réalisation effective de l'union divine, la première étant nécessaire à la seconde, mais non suffisante pour parvenir au sommet de la béatitude.

Le discours philosophique, lui, intervient, comme une modalité particulière de connaissance, comme le chemin de raison permettant de démontrer certaines vérités, en particulier en théologie, d'où l'union récurrente des deux notions :

> Il aurait mieux valu négliger la discussion que tu as instituée par tes objections en faveur de cette répartition des êtres supérieurs, comme impuissante à contredire les conceptions vraies ; mais puisqu'il faut plutôt viser la raison et la science divine (τοῦ λόγου στοχάζεσθαι καὶ τῆς θείας ἐπιστήμης), et non pas argumenter *ad hominem*, pour cette raison nous allons, quant à nous, ramener cette question disputée qui s'écarte du sujet, à une considération bien raisonnée et théologique (πρὸς εὔλογόν τινα καὶ θεολογικὴν ἀντίληψιν)[130].

Les binômes « raison et science divine » puis « considération bien raisonnée et théologique » marquent la complémentarité et du domaine d'investigation (les dieux) et du chemin par lequel on parvient à en obtenir une connaissance juste (la raison philosophique). En ce qui concerne la théurgie, par contre, la raison seule se révèle vite impuissante et inadaptée, de sorte que Jamblique doit dépasser la philosophie par des considérations spécifiquement théurgiques :

> Puisque ce que l'on vient de dire n'est pas suffisant, je vais ajouter ce qui manque, et puisque l'argumentation est menée d'une manière plutôt philosophique et rationnelle (φιλοσόφως μᾶλλον καὶ λογικῶς) et non pas en tenant compte de l'art opératoire des prêtres, je pense que je dois répondre à ce sujet quelque chose de plus théurgique (θευργικώτερον)[131].

L'union terminale avec les dieux, pour Jamblique, dépasse les capacités humaines. Elle dépasse en particulier le plan noétique et théologique. Seuls, donc, les rites théurgiques, portés par la puissance active des dieux, permettent à l'homme d'y parvenir. Tant la philosophie que la théologie, l'une comme l'autre cantonnées au domaine de la pensée, doivent céder la place à la théurgie.

Que la θεολογία, pour Jamblique, soit bien une doctrine sur les dieux, non une parole ou un enseignement dispensé par les dieux, cela peut être d'autant plus facilement établi que notre auteur est par ailleurs l'un des premiers, parmi les néoplatoniciens, à accorder une place décisive non seulement aux opérations divines mais également aux paroles divines, en particulier à l'art divinatoire par lequel les dieux rendent les hommes participants de leur propre savoir. Toute la seconde partie de la *Réponse à Porphyre* est consacrée à la défense de la divination. Or il est frappant que Jamblique n'use jamais, à ce propos, du mot θεολογία et de ses dérivés. « Participation à la

---

129 *Ibid.*, X, 2, p. 212.
130 *Ibid.*, I, 8, p. 22.
131 *Ibid.*, II, 11, p. 72.

lumière divine[132] » (μετουσίαν θείου φωτὸς), la divination (μαντεία) est fréquemment associée à des notions comme « prophétie » (χρησμῳδία)[133], « inspiration divine » (θεία ἐπίπνοια)[134], « transport divin » (ἐνθουσίασις ou ἐνθουσιασμός)[135], « transport de lumière » (φωτὸς ἀγωγή)[136], « illumination » (ἔλλαμψις)[137], « science transmise aux hommes par les dieux » (ἐκ θεῶν παραδοθείσας ἀνθρώποις ἐπιστήμας)[138], mais jamais à la θεολογία, signe que ce mot reste cantonné à son acception matérielle originelle, un discours sur les dieux, non pas dit par les dieux.

Conclusion

Il n'est plus temps, dans les limites qui sont ici les nôtres, d'en venir aux deux auteurs qui ont pourtant joué un rôle majeur dans l'élaboration puis la transmission du vocabulaire théologique de l'Antiquité au Moyen Âge : Proclus, qui a fait du mot et du concept de θεολογία l'une des clés de voute de son système doctrinal, non sans y associer l'idée d'une inspiration divine, puis Denys l'Aréopagite qui, parmi les divers usages qu'il fait du mot θεολογία, s'en est servi de façon fort nouvelle pour désigner le corpus biblique, les Saintes Écritures elles-mêmes. Nous réservons la suite de cette enquête pour un travail ultérieur.

Tirons pour l'instant, par provision, les conclusions de notre parcours dans l'Antiquité gréco-latine, païenne puis chrétienne, de Platon à Jamblique. Force est d'abord de constater que nous n'avons trouvé nulle trace de cette « tradition linguistique[139] » (*Sprachtradition*) dont Denys l'Aréopagite aurait hérité et selon laquelle le substantif θεολογία renverrait à une parole divine, prononcée par un dieu, à la différence de l'adjectif θεολογική qui, lui, qualifierait l'effort humain pour comprendre le divin. Selon un processus certes évolutif mais fortement unifié, θεολογία a toujours été employé pour désigner, selon sa portée étymologique, un discours dont l'objet est le monde divin, les dieux ou Dieu lui-même. Si le mot fut longtemps réservé à la production mythologique des poètes, c'est parce que ces derniers furent les premiers à raconter les histoires des dieux, non parce qu'ils étaient inspirés d'en-haut. Forgé par des philosophes pour désigner les ouvrages de poésie mythologique narrant les histoires des dieux, le mot a été peu à peu étendu dans son application, d'abord indirectement, par Aristote, avec l'adjectif θεολογική pour désigner la philosophie première, comme plus tard, à partir d'Athénagore, la partie de la doctrine chrétienne concernant le mystère de Dieu ; puis directement pour s'appliquer, en un sens abstrait, à toute forme de discours traitant du monde divin,

132 *Ibid.*, III, 18, p. 108.
133 *Ibid.*, III, 11, p. 95.
134 *Ibid.*, III, 5, p. 83.
135 *Ibid.* II, 6, p. 85 ; III, 7, p. 86.
136 *Ibid.*, III, 14, p. 99.
137 *Ibid.*
138 *Ibid.*, IX, 4, p. 205.
139 Ratzinger, « Qu'est-ce que la théologie ? », p. 360/293.

qu'il s'agisse de telle ou telle forme particulière, comme la théologie philosophique ou la théologie civile, ou, en général, de la notion même d'un discours dont l'objet est Dieu ou le monde divin, que cette théologie soit perse, grecque, égyptienne ou chrétienne. C'est ce sens neutre et abstrait, parfaitement objectif, que suppose la doctrine néo-stoïcienne de la théologie tripartite et qui, dégagé de tout particularisme mythologique et païen, put être assumé, dès le IIIe siècle, par les docteurs chrétiens. Ces derniers ont ainsi pu envisager l'existence d'une « théologie selon le Christ » ou d'une « théologie des Écritures[140] », à savoir la doctrine véritable et parfaite du Dieu un en trois personnes telle que les Écritures nous l'enseignent. Les néoplatoniciens, dans ce processus d'assomption philosophique du mot θεολογία, semblent avoir plus suivi que précédé les auteurs chrétiens, en particulier les Alexandrins.

Sans court-circuiter les étapes manquantes d'un parcours qui reste à baliser, nous pouvons dès maintenant mieux comprendre comment et pourquoi des auteurs du XIIe comme du XIIIe siècle, prolongeant sans toujours le savoir les implications épistémologiques de la « théologie tripartite » du moyen stoïcisme, pouvaient à bon droit distinguer à leur tour une pluralité de « théologies ». Dès lors que ce mot, sur la base des éléments de tradition philosophique et théologique dont ils disposaient, ne signifiait pas à leurs yeux « parole de Dieu » mais « parole sur Dieu », ils pouvaient l'appliquer à une pluralité de type de savoirs.

C'est ainsi que Hugues de Saint-Victor, dans l'introduction de son commentaire de la *Hiérarchie céleste* de Denys l'Aréopagite, s'appuyait sur une base aristotélicienne solide quoiqu'accommodée pour définir de façon générique la théologie, « sommet de la philosophie et perfection de la vérité » (*summa philosophiae et veritatis perfectio*), comme « contemplation des substances invisibles et des natures invisibles des substances invisibles », sachant que « toute théologie doit nécessairement utiliser des démonstrations visibles pour exprimer les invisibles[141] ». Sur cette base, il pouvait distinguer deux types de théologie : la « théologie de ce monde » (*theologia hujus mundi*) et la « théologie divine » (*theologia divina*). La première ne prend appui que sur des réalités visibles déficientes et sources d'erreurs, à savoir les éléments de ce monde ou réalités physiques, sur les « œuvres de création » (*opera conditionis*), alors que la seconde se fonde sur les « œuvres de restauration » (*opera restaurationis*), à savoir sur l'humanité du Christ et sur les sacrements chrétiens, gages, derrière leur « forme d'humilité », d'une vérité très certaine. L'unique genre de la connaissance théologique trouve donc une réalisation plus parfaite dans la « théologie divine », divine par son origine, que dans la « théologie de ce monde », dont la lumière reste toute entière d'en bas. Ce n'est pas le mot « théologie » qui signifie l'origine divine, mais c'est le qualificatif « divin » qui permet de départir cette théologie de celle qui n'est que « de ce monde », l'une comme l'autre méritant pourtant le nom de théologie du fait de l'objet dont elles traitent.

---

140 Eusèbe de Césarée, *Histoire ecclésiastique*, I, 2, 3, Paris, Éd. du Cerf (Sources Chrétiennes, 31), p. 6 : « Selon la mystérieuse théologie des Écritures qui se rapporte à lui (κατὰ τὰς περὶ αὐτοῦ μυστικὰς τῶν γραφῶν θεολογίας), *'Au commencement était le Verbe…'* »

141 Hugo de Sancto Victore, *Super Ierarchiam Dionisii*, I, prol., éd. D. Poirel, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 178), 2015, p. 403-404.

Un autre double exemple, pris au XIII^e siècle celui-là, a été exposé par Claude Lafleur par mode de comparaison entre un maître de la Faculté des arts, Arnoul de Provence, et un maître de la faculté de théologie, Thomas d'Aquin[142]. Le premier, dans sa *Divisio scientiarum*, peut à la fois distinguer deux causes de l'imperfection de l'esprit humain face aux réalités intelligibles, « l'une philosophique, l'autre théologique[143] » (*quaedam philosophica et alia theologica*), le second adjectif renvoyant de toute évidence à l'ordre de ce que Hugues de Saint-Victor aurait appelé la « théologie divine », à savoir révélée, et pourtant désigner par ailleurs du nom de « théologie », la partie sommitale de la philosophie, « celle qu'Aristote transmet dans le livre de *Métaphysique*[144] ». Voilà bien deux théologies, méritant toutes deux ce nom car portant l'une comme l'autre sur Dieu, quoique selon deux points de vue différents.

Thomas d'Aquin, de son côté, dans son commentaire sur le *De Trinitate* de Boèce, assume la même distinction entre les deux théologies, en des termes certes différents, mais en référence à un même concept abstrait de la « théologie » capable de se réaliser sous deux lumières distinctes : d'une part « la théologie à laquelle se sont attachés les philosophes et que l'on appelle aussi 'métaphysique' » (*theologia quam philosophi prosequuntur, quae alio nomine metaphisica dicitur*) ou « théologie philosophique » (*theologia philosophica*) qui s'appuie sur la lumière naturelle de la raison pour s'élever à la saisie des réalités divines en tant que principes de tous les êtres ; d'autre part « la théologie transmise dans la Sainte Écriture » (*theologia quae in sacra Scriptura traditur*) ou « théologie de la sainte Écriture » (*theologia sacrae scripturae*), qui conduit à la connaissance des réalités divines non pas au moyen de leurs effets, mais en tant qu' « elles se manifestent elles-mêmes » (*secundum quod ipsae se ipsas manifestant*) et se révèlent en elles-mêmes[145].

---

142 Cf. Cl. Lafleur, « Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle, selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89 (2005), p. 261-294.

143 Arnulfus Provincialis, *Divisio scientiarum*, éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal, Institut d'études médiévales/Paris, Vrin (Publications de l'Institut d'Études médiévales, 23), 1988, p. 295-355 (301).

144 *Ibid.*, p. 322-323 : « C'est <la partie de la philosophie> que l'on appelait autrefois <ou : dans l'Antiquité> « théologie des philosophes » (*quae philosophorum theologia antiquitus dicebatur*), celle que transmet Aristote dans le livre de la *Métaphysique*, et, comme le dit le Philosophe, elle n'appartient qu'à Dieu ou à un petit nombre d'hommes. » Plus ou moins en connaissance de cause, Arnoul croise la tripartition aristotélicienne de la philosophie spéculative (mathématique, physique et théologique) avec la « théologie tripartite » du moyen-stoïcisme, d'où provient l'expression « théologie des philosophes », par différence d'avec celle des poètes et celle des cités. Il n'avait pas remarqué qu'Aristote ne parle pas de « théologie » mais de « théologique » et connaissait encore moins le temps long qu'il fallut aux philosophes antiques pour accorder ses lettres de noblesse au substantif « théologie ».

145 Thomas de Aquino, *Super Boethium de Trinitate*, q. 5, a. 4, resp., éd. P.-M. Gils, Rome, Commissio Leonina / Paris, Éd. du Cerf (Sancti Thomæ de Aquino Opera Omnia, 50), 1992, p. 1-230 (154). En un autre lieu où il distingue chacune de ces deux théologies par leurs raisons formelles spécifiques, le même docteur, *Summa theologiæ*, Ia, q. 1, a. 1, ad 2^um^, recourt à la notion de « partie de la philosophie » que nous avons déjà repérée tant chez Alcinoos que chez Athénagore comme indicateur de l'assomption du vocabulaire de la théologie en philosophie : « La théologie qui

Si Arnoul de Provence et Thomas d'Aquin auraient certainement convenu que la « théologie de la sainte Écriture » est bel et bien un « parler divin », une « parole de Dieu », ni l'un ni l'autre, pourtant, n'aurait accordé que cette qualité se trouve contenue dans le nom même de « théologie ». Pour que les deux théologies puissent à bon droit se déployer l'une et l'autre sous ce nom, sans se contredire ni s'exclure, il convient que le mot *theologia* garde sa signification originelle, patiemment élevée en concept philosophique et précisément perçue par Albert le Grand : « Le nom de théologie ne dit rien d'autre qu'un discours ou une doctrine sur Dieu[146] », quelle qu'en soit la raison formelle.

---

relève de la Doctrine sacrée diffère selon le genre de la théologie que l'on pose comme partie de la philosophie (*ab illa theologia quae pars philosophiae ponitur*). » La « théologie qui relève de la Doctrine sacrée » (*theologia quae ad sacram doctrinam pertinet*) n'est autre que la partie de la doctrine révélée qui porte sur Dieu lui-même, non sur l'économie du salut ou sur la morale.

146 Albertus Magnus, *Summa theologiæ*, lib. 1, tract. 1, q. 2, obj. 5 et ad 5, p. 8-9 : « Nomen theologiæ non dicit nisi sermonem vel rationem de Deo. »

VALERIA BUFFON*

Anima mundi … secundum Aristotilem

L'âme du monde dans les textes didascaliques artiens

Introduction

Les études sur le *Timée* ont subi une certaine indifférence dans l'environnement universitaire parisien du XIII^e^ siècle[1]. Malgré le fait d'être héritiers du nommé *siècle de Platon*, les enseignants universitaires ont au début relégué le *Timée* à une littérature facultative pour les jours fériés, et ensuite, ils l'ont carrément laissé disparaître de l'enseignement universitaire[2]. On doit chercher tout au plus dans les textes encyclopédiques des vestiges d'une étude ancienne comme on peut le voir chez Vincent de Beauvais[3], ou même l'entreprise de nouvelles recherches comme

* Cet article, dans ce qu'il a de bon – et tout ce que j'ai fait, ou je pourrai faire de bon dans la recherche en philosophie médiévale – a été rendu possible grâce à la formation, la sagesse, le génie, le dévouement désintéressé et la générosité sans bornes de Claude Lafleur. Je lui en serai toujours reconnaissante. Par ailleurs, pour la confection de ce texte, j'ai reçu l'appui du CONICET Argentina et de mes collègues du Groupe de recherche sur la réception du *Timée* de l'Université de Buenos Aires, ainsi que le financement de la Fondation Alexander von Humboldt pour un stage de recherche au Thomas Institut de l'Université de Cologne. Finalement, je remercie chaleureusement David Piché pour ses corrections et suggestions.

1 P. E. Dutton, « Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the Later Middle Ages », dans C. Lafleur et J. Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 5), 1997, p. 203-230. Voir aussi, Z. Kaluza, « L'organisation politique de la cité dans un commentaire anonyme du Timée de 1363 », dans A. B. Neschke-Hentschke (éd.), *Le Timée de Platon, Contributions à l'histoire de sa réception*, Louvain-la-Neuve/Louvain/Paris, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie/Peeters, 2000, p. 141-172.

2 Sur les plans d'études ainsi que leurs correspondances avec les textes artiens (guides d'étude pour les examens et introductions à la philosophie), cf. C. Lafleur, « Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos », dans V. Buffon, S. Bohdziewicz, V. Cervera Novo, et G. Fernández Walker (éds.), *Philosophia Artistarum. Las discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (Siglos XIII y XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2018, p. 10-43. C. Lafleur et J. Carrier, « La réglementation 'curriculaire' ('de forma') dans les introductions à la philosophie et les guides de l'étudiant de la Faculté des arts de Paris au XIII^e^ siècle : une mise en contexte », dans Lafleur et Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle*, p. 521-548.

3 Vincentius Bellovacensis, c'est-à-dire Vincent de Beauvais, dans son *Speculum maius* (Prologus, cap. 3 : « Quod mundus archetypus ipse sit Dei filius », Douai, Baltazar Beller, 1624, colonne 19b-20a) fait des recherches sur le monde archétype (*mundus archetypus*). Cette idée avait été déjà

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 141-171
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133169

dans l'étude sur le *Timée* chez Henry Bate, qui montreront le nouvel esprit pour le siècle suivant[4].

Toutefois, le platonisme n'est pas oublié. Il est même enraciné dans la philosophie de son supposé adversaire, Aristote, via les pseudépigraphes, tels le *Liber de causis* ou le *Liber de pomo*[5] sans oublier l'introduction (*Isagoge*) de Porphyre aux *Catégories.* Grâce au *Liber de causis* principalement, il ne paraîtra rien d'étonnant aux artiens du XIII^e^ siècle, contrairement au lecteur moderne, de considérer ce qu'est l'âme du monde chez Aristote. De fait, le Stagirite ne la nomme même pas ; or, puisqu'il a une théorie de l'âme et une théorie du monde, c'est là où nos maîtres iront fouiller pour trouver ce chaînon qui unira finalement le Platon du *Timée* et Aristote – ou chez eux, l'Aristote du *De causis* et *Du ciel* – avec le *Liber sex principiorum*[6]. Il s'agit là d'un des traits artiens que Claude Lafleur a bien relevés dans ses recherches et poursuivre dans cette voie humblement constitue notre hommage.

1. L'enseignement sur le *Timée*

Grâce aux études et aux éditions de Claude Lafleur, nous savons la place qu'occupait le *Timée*, non seulement dans les plans d'études mais aussi dans l'enseignement effectif des maîtres. Il nous a livré deux introductions contenant un traitement sur le *Timée* : les *Accessus philosophorum .VII. artium liberalium* (*c.* 1230) et des *Questiones Mathematice* (*c.* 1250)[7]. Puis nous le trouvons dans deux guides d'examens, le *Compendium examinatorium parisiense* (alias *Guide de l'étudiant*) (*c.* 1240)[8] et le

---

avancée dans la *Summa Aurea* de Guillaume d'Auxerre. Cf. Guillelmus Altissiodoriensis, *Summa Aurea*, éd. J. Ribailler, Claras Aquas, Quarachi (Spicilegium Bonaventurianum, XVI-I et XVII-II), 1982, tract. 1, cap. 2, tomus I, p. 14 : Utrum Filius Dei sit mundus architipus.

4 Henricus Bate, *Speculum diuinorum et quorundam naturalium*, Part XI-XII : *On Platonic Philosophy*, ed. H. Boese, introd. C. Steel, Leuven, Leuven University Press, 1990.

5 Cf. C. D'Ancona, *Recherches sur le* Liber de Causis, Paris, Vrin, 1995. D. Calma, *Neoplatonism in the Middle Ages* : *New commentaries on the Liber de causis* (1250-1350), Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 42), 2016.

6 Anonymus, *Liber sex principiorum*, éd. L. Minio-Paluello, Brugges/Paris, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus, I, 6-7), 1966.

7 Cf. Anonymus, *Accessus philosophorum .VII. artium liberalium*, éd. C. Lafleur, *Quatre Introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle*, Montréal/Paris, Vrin, 1988 (Publications de l'Institut d'Études Médiévales, XXIII), p. 232, l. 834-237, l. 910. Sur les *Questiones Mathematice*, cf. C. Lafleur, « Une trace de l'exégèse '« artienne' » de l'*Institution arithmétique* de Boèce : le début des *Questiones Mathematice* (ms. Paris, BnF, lat. 16390) », dans Lafleur et Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle*, p. 489-520. Pour l'édition de la portion dévouée au *Timée*, cf. C. Lafleur et J. Carrier, *Les* Questiones mathematice *(mss. Paris, BnF, lat. 16390 et 16617) : un compendium de la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e^ siècle. Édition provisoire et texte intégral*, Québec, Faculté de philosophie de l'Université Laval (Cahiers du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale de la Faculté de philosophie, VI), 2003.

8 C. Lafleur, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la Faculté des Arts de Paris au XIII^e^ siècle*, édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fols 134ra-158va. Québec, Faculté de philosophie, Université Laval, 1992 (Publications du Laboratoire de philosophie ancienne et médiévale), § § 125-130, 1252.

Primo queritur utrum philosophia… (*c.* 1250)[9], qui correspondent plus ou moins à la période des introductions respectives. Dans les deux cas, celui des introductions et celui des guides, on voit que ceux qui sont premiers temporellement ont pu servir de base pour les derniers, de telle sorte que les derniers sont une espèce d'abrégé des premiers, quoiqu'il se puisse aussi que les deux sources dérivent d'une source antérieure[10]. Or, en fait, nous avons trouvé que la source – peut-être certes de manière médiate – de plusieurs affirmations s'avère être les *Glosae super Platonem* de Guillaume de Conches. Grâce à l'édition d'Édouard Jeauneau[11], et des ressources électroniques qui l'ont indexée (le *Cross Database Searchtool* de la *Library of Latin Texts*)[12], nous avons pu mettre le doigt sur quelques phrases empruntées à Guillaume par les deux auteurs des œuvres les plus anciennes : les *Accessus philosophorum* (servant de modèle aux *Questiones Mathematice*) et le *Compendium examinatorium parisiense* (servant de modèle au *Primo queritur…*).

Il faut savoir avant tout, que les chapitres IV à VI du prologue des *Glosae* constituent une véritable introduction à la philosophie (*Accessus*), détaillant les quatre causes des sciences, comme ce sera aussi l'habitude chez les maîtres au XIII^e^ siècle[13]. Un

---

9 Anonymus, *Primo queritur utrum philosophia…* , dans C. Lafleur et J. Carrier, « Le recueil de questions *Primo queritur utrum philosophia…* », dans Lafleur et Carrier, *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle*, p. 381-419.

10 Lafleur et Carrier, « Le recueil de questions *Primo queritur utrum philosophia…* », p. 385-386.

11 Guillelmus de Conchis, *Glosae super Platonem*, éd. É. Jeauneau, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, 203), 2006.

12 Je suis très reconnaissante envers le Thomas Institut de l'Université de Cologne, qui m'a permis d'avoir accès à cette ressource.

13 C'est l'habitude de l'auteur des *Accessus* de donner les quatre causes d'une science, par rapport au *Timée*, cf. Anonymus, *Accessus philosophorum .VII. artium liberalium*, éd. Lafleur, p. 234-236 : « Subiectum siue **causa materialis** *Thimei* Platonis est iustitia positiua, per quam regitur res publica, ad instar naturalis iustitie informanda, licet de .XII. libris Platonis qui sunt de iustitia positiua nos nullum habeamus. **Causa formalis** est modus agendi uel qualitas operis quam in librorum intentionibus cognoscimus. Sunt autem duo libri tantum, quia primus, qui sic incipit : *Socrates in exhortationibus suis*, non computatur. Intentio primi libri est hec : in primo agitur de causis mundane creationis, et de excogitatione anime mundane, et de modo excogitandi, et de uirtutibus quibus eam insigniuit Creator, et de unione ipsius cum corpore mundano, et de productione temporis in esse et eorum per que partes temporis discernuntur. Primus sic incipit : *Vnvs, duo, tres.* In secundo libro, qui sic incipit : *Et iam fere cvncta processerant*, agitur de procreatione quadruplicis animalis, de etatibus hominis, et de officiis et utilitatibus membrorum hominis, de yle, et de permutationibus elementorum. **Causa finalis** est ordinatio rei publice debitis legum institutionibus pacis actibus et bellorum. **Causa efficiens** est Plato, licet secundum Antiquorum consuetudinem nomine Thimei, discipuli sui, sit intitulatus. **Causa efficiens** mundane creationis est Deus gloriosus et sublimis. **Causa formalis** est mundus architipus siue mens diuina. **Causa finalis** est diuina uoluntas, quia uoluit participari bonitatem suam a creaturis secundum capacitatem earum. **Causa materialis** mundi est yle siue .IIII. prima corpora. » Aux quatre causes de la science du *Timée*, le maître ajoute les quatre causes du monde, lesquelles son aussi présentes chez Guillaume, cf. *Glosae super Platonem*, éd. Jeauneau, cap. IV, p. 8 : « Agit hoc modo de tali materia : ostendendo **efficientem, formalem, finalem, materialem mundi causam**, deinde causam excogitationis animae et modum et coniunctionem eius cum corpore et potentias quas in eo exercet, postea creationem caelestis animalis, aerii, aquatilis, reptilis. » Les cursives sont dans l'original, les gras sont de moi.

détail frappant, qui est pris presque à la lettre par le *Compendium examinatorium*, est l'origine ainsi que la curieuse étymologie du mot 'Timée' :

Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, cap. VI (Accessus ad Timaeum), p. 12.	Anonyme, *Compendium examinatorium parisiense*, § 125.
Titulus talis est : INCIPIT THIMAEVS PLATONIS. Dicitur sic a quodam discipulo Platonis. Mos enim fuit Platonis intitulare uolumina a nominibus discipulorum ut conferret illis honorem, uel ut uitaret arrogantiam et ut subtraheret aemulis occasionem reprehendendi.	*Timeus* uero Platonis dictus est a quodam discipulo suo. Mos enim fuit Platonis intitulare libros suos a suis discipulis.
Vel Thimaeus dictus est quasi flos – tymo enim est floreo – quia in eo est flos philosophiae.	Et dicitur a *thimos*, quod est 'flos', quia in hoc libro est 'flos philosophie'.

À part d'autres parallèles plus ou moins proches[14], nous trouvons des citations assez littérales, mais provenant de phrases éparses dans le prologue des *Glosae*. En voici quelques exemples :

Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, cap. III (Accessus ad Timaeum), p. 7.	Anonyme, *Compendium examinatorium parisiense*, § 126.
III. Iustitia enim alia positiua, alia naturalis. Et est positiua quae **ab hominibus est inuenta, ut suspensio latronum**, etc. Naturalis uero quae **non est ab homine inuenta, ut dilectio parentum** et similia.	Dicendum quod duplex est iustitia naturalis : scilicet positiua, quam ponit quilibet, et hec **ab hominibus est inuenta**, scilicet **ut latrones suspendantur** et de consimilibus ; **alia est que non est ab hominibus inuenta**, sed fundamentum habet a natura, **ut parentum dilectio**.
Sed quoniam positiua iustitia circa instituta rei publicae maxime apparet, in tractatu de ea ad rem publicam se transtulit, ut circa eam iustitiam ostenderet. […] Sed quoniam illa circa creationem mundi maxime apparet, ad illam se transfert. Vnde possumus dicere quod materia huius libri est **naturalis iustitia uel creatio mundi** ; de ea enim propter naturalem iustitiam agit.	Potest ergo iustitia naturalis dupliciter considerari : uno modo in respectu quem habet ad res de quibus est, et sic intendit Tullius, ut qualiter amici uel subditi sint diligendi uel procurandi ; alio modo potest considerari per relationem ad suam causam, sicut ad naturam a qua est, et **maxime a Primo creante** : et sic intendit Plato **de iustitia naturali**.

14 Par exemple, la pétition de l'évêque à Chalcide : GUILLELMUS DE CONCHIS, *Glosae super Platonem*, cap. VII, p. 13, équivalant au § 125 de l'anonyme *Compendium examinatorium parisiense*, éd. LAFLEUR et CARRIER, § 125 :

Guillaume, *Glosae super Platonem* :	Anonyme, *Compendium examinatorium* :
Fuit autem ignoratus usque ad tempus Osii episcopi, qui cum sciret in eo multa utilia nec fidei contraria contineri, rogauit Calcidium archidiaconum suum in utraque lingua peritum, ut de graeco in latinum illum transferret.	Huius autem libri translator fuit Calchidius, archidiaconus Carthaginis, qui hunc librum de greco transtulit in latinum ad preces episcopi, scilicet Osii.

Ce premier exemple peut appuyer la conjecture de Claude Lafleur, qui a proposé avec adresse d'émender le texte du ms. Ripoll dans un sens qui – mis maintenant en parallèle – suit le texte de Guillaume[15]. Cependant, ayant peut-être sous les yeux un texte corrompu, le compilateur du *Compendium examinatorium* – ou serait-il plutôt un copiste distrait ? – a dû changer le sens et adopter une nouvelle justification pour la division de la justice, qui finit non pas par se diviser en naturelle et positive, mais plutôt une justice positive qui se divise en celle qui est inventée par les hommes et celle qui ne l'est pas, mais qui est fondée sur la nature (*fundamentum habet a natura*). En outre, nous pouvons voir que la source intermédiaire entre Guillaume et le compilateur parisien, au lieu de considérer la *République* comme le livre qui traite de la justice positive et ensuite le *Timée* comme celui qui traite de la justice naturelle, insère un texte plus connu dans leur domaine : le *De officiis* de Cicéron. En revanche, les *Accessus philosophorum*, contiennent cette mention de la *République*[16], qui fait aussi un parallèle avec le texte de Guillaume.

On trouve encore un autre exemple littéral :

Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, cap. iv (Accessus ad Timaeum), p. 8.	Anonyme, *Compendium examinatorium parisiense*, § 125.
Hac utilitate agit de tali materia ut, uisa potentia diuina et sapientia et bonitate in creatione rerum, timeamus tam potentem, ueneremur tam sapientem, diligamus tam benignum.	Cuius utilitas potest dici : ut in cognoscendo potentiam Creatoris ammiremur tam potentem et ueneremur tam sapientem et diligamus tam benignum.

La littéralité de cet emprunt est frappante, ce qui viendrait appuyer l'hypothèse de Claude Lafleur qu'il s'agit bien d'un compilateur, qui cherche ici et là les contenus effectivement utilisés pendant les cours.

Même si tous ces exemples montrent assez clairement que le prologue des *Glosae super Platonem* de Guillaume de Conches a eu une diffusion assez répandue parmi les artiens, cela ne veut pas dire qu'ils le lisaient de manière directe. Le manque de citations ainsi que le glissement de quelques formules indiquent l'existence d'une source – ou des sources – intermédiaire. Aussi le fait que le prologue de Guillaume puisse fonctionner comme une introduction à la philosophie, est un indice de l'attrait qu'il a joué sur quelqu'un essayant de résumer le *Timée* pour un texte introductoire. Nous savons, par l'édition d'Édouard Jeauneau, qu'il y a des copies contenant

---

15 Cf. Anonymus, *Compendium examinatorium parisiense*, éd. Lafleur et Carrier, § 126 en note : Dicendum … considerari *sic B, sed forte ita emendum est hunc textum (emendationibus nostris scriptis in litteris crassis)* : « Dicendum quod duplex est iustitia : naturalis **et** positiua. <**Positiua**> quam ponit quilibet, et hec ab hominibus est inuenta, scilicet ut latrones suspendantur et de consimilibus ; alia est que non est ab hominibus inuenta, sed fundamentum habet a natura, ut parentum dilectio. Potest **etiam** iustitia naturalis dupliciter considerari […] ».

16 Cf. Anonymus, *Accessus philosophorum .VII. artium liberalium*, éd. Lafleur, p. 233 : « Ad instar naturalis huius iustitie animaduertit Plato rem publicam, que regitur iustitia positiua, esse informandam, ut, si quis in re publica uel uiribus corporis uel fortune commodis aliis preemineret, dictante tamen iustitia pateretur se inferioribus adequari. Et ideo de iustitia naturali premisit tractatum, ut competentius descenderet ad tractandum de iustitia positiua, per quam regitur res publica. »

uniquement l'*Accessus* de Guillaume au *Timée* de Platon. D'ailleurs, une autre introduction (*Accesus*), contenue dans le ms. de la Staatsbibliothek de Berlin (Marburg, Latin 821), est très similaire à celui de Guillaume, comme l'indique M. Jeauneau[17]. Un autre manuscrit qui inclut des informations sur le *Timée* reliées au matériel d'étude des artiens est le ms. Oxford, Corpus Christi College 243, lequel en plus de garder une copie de l'œuvre de Guillaume, inclut aussi une copie de l'introduction *Philosophica Disciplina*, ainsi que de la *Philosophia* d'Olivier le Breton et de celle d'Aubry de Reims, parmi d'autres introductions à la philosophie[18]. On remarque aussi, dans ce même manuscrit, un autre commentaire sur le *Timée* : il s'agit d'un anonyme, intitulé (d'après son *incipit*) « Plurimi studientium philosophie »[19]. Encore un autre manuscrit (Q. Pommersfelden, Gräflich Schönbornsche Schlossbibliothek, ms. 261) reprend, dans son folio 3r, un extrait des *Glosae super Platonem* (chapitres 2-5) de Guillaume de Conches, c'est-à-dire, une partie de son *Accessus*[20]. Aussi dans le ms. de Prague (Bibliothèque nationale et universitaire, IV.B.24-626), on trouve l'*Accessus* de Guillaume en guise d'Introduction à une copie du *Timée* qui le suit[21]. Le manuscrit de Salamanque (Salamanca, Biblioteca Universitaria 2322), quant à lui, reprend au milieu du texte les chapitres 2 à 6, c'est-à-dire l'*Accessus* de Guillaume[22].

De ces faits, on pourrait inférer que l'*Accessus* de Guillaume ait pu exercer une influence indépendamment du texte du commentaire. Cette influence, on l'a vu, reste patente dans l'introduction *Accessus philosophorum VII artium liberalium* et dans le guide pour les examens *Compendium examinatorium parisiense.*

2. L'*âme du monde* dans le *Timée* et dans le *Liber sex principiorum*

Bien que dans les *Accessus philosophorum* l'exposé sur l'âme du monde est inclus dans le traitement du *Timée*, cela n'est pas toujours le cas. Par exemple, le *Compendium examinatorium parisiense* se passe de cet exposé dans la section sur le *Timée*, cependant il le reprend dans sa section sur le *Liber sex principiorum*[23].

---

17 Cf. Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxiii-lxxiv.

18 Cf. Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxviii-lxxx. Pour une description détaillée de ce manuscrit, cf. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie*, p. 58-64. Il y a un autre manuscrit qui contient plusieurs de ces œuvres, il s'agit du CCC 283, au sujet de lui, voir Lafleur et Carrier, « La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'Introductions à la philosophie du manuscrit Oxford, Corpus Christi College 283 », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 61 (1994), p. 149-226 et 62 (1995), p. 359-441.

19 Cf. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie*, p. 63 et 392 ; Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxix.

20 Cf. Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxxiv. Le texte figure aux p. 6-10.

21 Cf. Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxxv.

22 Cf. Jeauneau, *Glosae super Platonem*, p. lxxxvii-lxxxviii.

23 Claude Lafleur lui-même a remarqué cela en faisant une intéressante analyse dans un article à quatre mains avec David Piché, « Porphyre et les universaux dans l'horizon de la métaphysique émanatiste du *Compendium examinatoire du manuscrit Ripoll 109* », dans *Documenti e studi sulla*

L'exposé des *Accessus philosophorum* explique la notion de l'âme du monde comme suit :

> L'âme du monde est une substance incorporelle assignée au mouvement. En effet, on dit qu'elle meut la dernière sphère comme son moteur extrinsèque : de ce mouvement procède le mouvement sur les cercles des planètes et ensuite sur les corps soumis à la génération et à la corruption, sur les éléments et les choses formées d'éléments. Et, parce que toutes choses sont ordonnées vers le premier mobile, pour cette raison toutes choses, selon leur ordonnance et leur inclination vers le premier mobile, reçoivent l'influence du mouvement venant de l'âme du monde comme de la vertu universelle réglant et dirigeant la nature particulière dans son opération selon la possibilité et la capacité des choses qui reçoivent. C'est pour cela que cette essence séparée est appelée 'âme du monde' ; et ce moteur n'est pas la première essence, mais une essence servante, parce que, comme on le dit en théologie, Denys dans la *Hiérarchie* place la première essence au-dessus de tout mouvant ; elle ne meut pas un corps situé près d'elle, mais elle a des essences ou substances servantes qui meuvent et exercent les autres ouvrages[24].

Récapitulons sur la définition et sa description : l'âme du monde est une substance incorporelle qui meut la dernière sphère de façon extrinsèque. Tous ces éléments se trouvent dans le *Timée* sauf le détail de parler d'une *dernière* sphère et de moteurs[25].

---

tradizione filosofica medievale, 18 (2007), p. 271-313. Pour l'analyse du § 1252 du *Compendium*, voir p. 282-285.

24 Anonymus, *Accès aux philosophes des sept arts libéraux*, trad. C. Lafleur, dans C. Lafleur et J. Carrier, *Autour d'Arnoul de Provence, maître ès arts de Paris*, Québec, Faculté de Philosophie, Université Laval (Cahiers du Laboratoire de Philosophie Ancienne et Médiévale, XI), 2004, § 134, p. 32-33. Cf. Anonymus, *Accessus philosophorum .VII. artium liberalium*, éd. Lafleur, p. 236-237 : « Anima mundi est substantia incorporea deputata ad mouendum. Mouere enim dicitur ultimam speram tanquam motor extrinsecus : ex cuius motu procedit motus super orbes planetarum et deinde super corpora recipientia generationem et corruptionem, super elementa et super elementata. Et, quia omnia sunt ordinata ad primum mobile, ideo omnia secundum sui ordinationem et inclinationem ad primum mobile recipiunt influentiam motus ab anima mundi, tanquam ab uniuersali uirtute regulante et dirigente naturam particularem in sui operatione secundum possibilitatem et capacitatem recipientium. Propter hoc appellatur illa essentia separata 'anima mundi' ; neque est iste motor prima essentia, set essentia ministratoria, quia, sicut dicunt in theologia, Dionisius in *Ierarchia* ponit primam essentiam super <omne> mouens, non mouentem aliquod corpus proximo, set habet essentias uel substantias ministratorias que mouent et alia opera exercent ».

25 Plato, *Timaeus*, éd. et trad. B. Bakhouche, dans Calcidius, *Commentaire au Timée de Platon*, Paris, Vrin (Histoire des doctrines de l'Antiquité classique, 42), p. 164, trad. p. 165 : « Quant à l'âme, il l'a placée en son milieu, en l'étendant à travers la sphère en son entier d'une manière régulière, pour que l'âme enveloppe de l'extérieur le corps du monde et toutes les parties qu'il contient dans un mouvement circulaire. Il a voulu que cette sphère bien arrondie tourne en cercle et suivant le circuit qui est le sien, unique, seule de son espèce, mais capable, en raison de son excellence, de vivre en union avec elle-même, sans avoir besoin d'aucune aide extraordinaire, se suffisant à elle-même comme amie : c'est procédant ainsi que le démiurge fit naître le monde qui est supérieurement bienheureux et doué de la puissance divine ». *Ibid.*, p. 164 : « Animam uero in medietate eius locauit eandemque per omnem globum aequaliter porrigi iussit, quo tectis interioribus partibus extima quoque totius corporis ambitu animae circumdarentur. Atque ita orbem teretem in orbem atque

En effet, seulement la sphère du monde y est décrite, l'âme l'enveloppant « de l'extérieur ». Or, ici on est dans un autre univers, semble-t-il, où il y a des moteurs et des sphères – nous rappelant le système cosmologique aristotélicien, mais encore, il y a une « hiérarchie » parmi des essences reprise du pseudo-Denys ! Notre esprit classificateur, qui voudrait définir un texte comme soit platonicien, soit aristotélicien, soit néoplatonicien, explose. Ce nouvel univers que nous apporte le maître dans son introduction nous montre une âme du monde qui n'est plus celle de Platon, dans un univers qui est décrit avec des termes aristotéliciens, mais qui en réalité dépeint un monde en couleurs *dionysiennes*. C'est ce que l'on appelle : quelque chose de nouveau.

Quant au *Compendium examinatorium parisiense*, dont on a vu déjà la portion sur le *Timée*, il laisse son traitement de l'âme du monde pour la considérer dans le contexte des questions sur le *Liber sex principiorum*. Là on est dans un tout autre contexte, car, comme on sait, cet ouvrage avait été confectionné pour remplir une supposée 'lacune' des *Catégories* d'Aristote. En effet, les *Catégories* ne développent en détail que les quatre premiers des dix prédicaments (substance, quantité, qualité, relation), mais les autres six (lieu, temps, position, possession, action, passion) sont, selon l'opinion des auteurs médiévaux, insuffisamment traités. Alors on se demande : qu'est-ce que fait ici un exposé sur l'âme du monde ? Même si le *Liber sex principiorum*[26] mentionne en effet l'âme du monde, il ne le fait que pour donner un exemple, et en passant, parler de la forme et sa relation avec le composé. Ici l'auteur pose l'âme du monde comme exemple de quelque chose de simple qui n'est lié à aucune variation :

> [4] Or, parce que, comme ils disent, quelque chose avec simplicité n'est sujette à aucune variation, comme celle qui est l'âme du monde, en séparant <la forme> de tout autre élément, j'ai ajouté 'qui échoit au composé'. Ladite définition sera donc le terme de la forme, et en effet, même si quelqu'un recherchait subtilement, on ne retrouvera <en elle> rien de superflu ni d'inférieur[27].

C'est à l'occasion de cette mention dans le *Liber sex principiorum* que les artiens se questionnent à propos de l'âme du monde depuis environ 1240 (date de composition du *Compendium examinatorium parisiense* et du premier commentaire sur le *Liber sex principiorum*, celui de Robert Kilwardby[28]). Les questions les plus reprises sont : s'il y a une âme du monde et qu'est-ce que l'âme du monde. En effet, les deux guides

---

in suum ambitum uoluit conuerti et moueri solum praecipuum, qui uirtutum praestantia sufficeret conciliationi propriae nec extraordinario cuiusquam indigeret auxilio, amicumque semper sibi ; ideoque summe beatum, diuina potentia praeditum, genuit ».

26 Sur le *Liber sex principiorum*, cf. Gilberto Porretano, *Libro dei sei principi*, Testo latino a fronte, Introduzione, traduzione, note e apparati di F. Paparella, Milano, Bompiani, 2009, p. 5-164.

27 Anonymus, *Liber sex principiorum*, éd. L. Minio-Paluello et B. Dod, Brugges/Paris, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus I.6-7 Categoriarum supplementa), 1966, p. 35 : « [4] Sed quoniam, ut aiunt, quiddam simplicitati <quidem>, nulli vero variationi subiectum est, ut ea que mundi est anima, dissocians hanc ab omnibus addidi 'compositioni contingens'. Erit itaque terminus forme dicta definitio ; neque enim superfluum neque minus continere, si quis subtiliter investigaverit, reperietur ».

28 Cf. ci-dessous, p. 153 et n. 40.

d'examen que nous reprenons ici se posent ces questions. Examinons d'abord le *Compendium examinatorium* :

> § 1252 De même, on demande ce que l'auteur appelle 'âme du monde'. Et on demande aussi ce qu'est le monde et ce qu'est cette âme. – Et on peut dire que le monde d'une façon peut être dit la compréhension totale des choses causées tant corporelles qu'incorporelles ; et ainsi le Premier peut être dit l'âme du monde et son unification, parce que toutes choses sont causées et soutenues par Sa volonté. Et cela Denys l'affirme dans la *Hiérarchie* : il dit que le Premier est au-dessus de toutes choses comme les gouvernant par son mouvement. D'une autre façon, selon les philosophes, le monde est dit être une sphère contenant seulement les choses corporelles, et cela tant supérieures qu'inférieures. Et de cette façon le ciel peut être dit monde, étant donné qu'il contient tout sous lui – et je parle du ciel étoilé et non pas des <cieux> occultés dont Aristote prouve l'existence dans le livre *Du ciel et du monde*, et au-delà du ciel étoilé, au sujet de quoi on dit chez les théologiens que Paul a été emporté jusqu'au troisième ciel dans lequel peut-être Dieu réside dans sa majesté. Et selon cela on peut dire que l'âme noble est l'âme de ce ciel étoilé ; et celle-ci est l'intelligence intermédiaire entre les Intelligences séparées et ce corps. Comme il y a en effet entre les choses un ordre de continuité, il faut qu'il y ait quelque chose d'intermédiaire entre le corps mobile lui-même et les Intelligences séparées par l'intermédiaire de quoi la 'vertu' influe d'une certaine façon sur les <choses> inférieures. Et au sujet de cette âme Aristote parle dans le *Livre des causes* en faisant là une telle division, à savoir un certain être est supérieur qui est avant toute éternité et avant le temps, et ainsi est le Premier ; un certain <être> est dans l'éternité et avant le temps, comme sont les Intelligences séparées ou les Anges ; l'autre <être> est après l'éternité et a commencé à être avec le temps, et de ce genre est l'âme noble, laquelle est plus noble que l'âme rationnelle selon son être, parce qu'elle consiste avec le <corps> incorruptible, mais l'âme rationnelle avec le corps corruptible. D'où aussi par cela on indique là que le corps céleste est la cause du temps : ainsi en effet les corps célestes sont cause du mouvement par soi et du temps. D'où par cela qu'il dit qu'une âme de cette sorte est aux confins du temps, il note que par son intermédiaire le temps est causé d'une certaine façon. Or, cette <âme> est séparée selon la substance, conjointe seulement selon la 'vertu'. D'où, tout comme les corps célestes ne peuvent agir sur les inférieurs si ce n'est par l'intermédiaire d'un quelque chose de spirituel ou de substantiel, de même le Premier ou les Intelligences séparées ne pourraient pas immédiatement agir sans intermédiaire sur les choses corporelles si ce n'est par un quelque chose de spirituel possédant les conditions pour le corps. Et à cause de cela il a été nécessaire de causer cette âme. D'où nous pouvons dire que le Premier est moteur du premier mobile ; les autres planètes s'approprient cependant ses moteurs, comme il le montre sur le huitième livre des *Physiques* à partir de la pensée d'Aristote. Comme donc le monde peut être appelé ciel et se meut selon ses parties et non par son tout, comme on prouve dans le livre *Du ciel et du monde* qu'il se meut d'abord dans la partie dans laquelle il y a plus de lumière, à savoir dans la partie droite dans

> laquelle se lèvent les étoiles. D'où certains posent que cette âme est là un peu circonscrite par cela qu'elle influe plus de sa 'vertu'[29].

Il faut d'abord noter que notre maître donne une réponse qui, selon lui – comme selon l'auteur des *Accessus philosophorum*[30] –, appartient aux théologiens, selon laquelle le Premier – façon *artienne* d'appeler Dieu – serait l'âme du monde[31]. Ensuite, il va développer la réponse qu'il considère peut-être plus adéquate (selon notre interprétation) : « d'une autre façon, selon les philosophes » (*alio modo secundum philosophos*), donnant une interprétation probablement personnelle ou au moins habituelle dans son milieu. Et là il considère le monde comme une sphère (en accord

---

29 Anonyme, *L'« Abrégé examinatoire » (alias « Guide de l'étudiant parisien » ou « Compendium 'Nos grauamen' ») du ms. Ripoll 109 vers 1230-1240*, trad. partielle C. Lafleur et J. Carrier, Québec, Faculté de philosophie de l'Université Laval (Cahiers du laboratoire de Philosophie ancienne et médiévale, 5), 2004, § 1252 (avec des modifications mineures). Pour une édition de ce paragraphe, avec des notes étendues sur les sources, cf. Lafleur et Piché, « Les universaux dans le *Compendium examinatoire* », p. 308-313 (avec des modifications faites par C. Lafleur) : « Item queritur quid appelet auctor animam mundi. Et queritur etiam quid sit mundus et quid sit illa anima. – Et potest dici quod mundus uno modo potest dici tota comprehensio rerum causatarum tam corporearum quam incorporearum ; et sic Primum potest dici anima ipsius et unificatio, quia Eius uoluntate causantur omnia et sustinentur. Et hoc ponit Dyonisius in *Gerarchia* sua : dicit quod Primum est super omnia tanquam gubernans ipsa ex suo motu. Alio modo secundum philosophos dicitur mundus esse spera solum continens res corporeas, et hoc tam superiores quam inferiores. Et hoc modo potest dici celum mundus, cum omnia ista sub se contineat – et loquor de celo stellato et non de occultis quos probat Aristotiles esse in libro *Celi et mundi* et ultra celum stellatum, de quo dicitur apud theologos quod raptus est Paulus usque ad tertium celum in quo forte Deus residet in sua maiestate. Et secundum hoc potest dici anima nobilis esse anima huius celi stellati ; et hec est intelligentia media inter intelligentias separatas et corpus illud. Cum enim inter res sit ordo continuitatis, oportet aliquid esse medium inter ipsum corpus mobile et intelligentias separatas mediante quo uirtus aliquo modo influitur super inferiora. Et de anima ista loquitur Aristotiles in libro *De Causis* faciens ibi talem diuisionem, scilicet quoddam esse est superius quod est ante omnem eternitatem et ante tempus, et sic est Primum ; quoddam (f. 158rb) eternitate et ante tempus, sicut sunt intelligentie separate uel angeli ; aliud est post eternitatem et cum tempore cepit esse, et huiusmodi est anima nobilis, que est nobilior anima rationali secundum suum esse, quia cum incorruptibili consistit, anima uero rationalis cum corpore corruptibili. Vnde etiam per hoc innuitur ibi quod corpus celeste est causa temporis : sic enim corpora celestia sunt causa motus per se et temporis. Vnde per hoc quod dicit quod huiusmodi anima est in confinio temporis notat quod mediante ipsa causatur aliquo modo tempus. Hec autem est separata secundum substantiam, coniuncta solum secundum uirtutem. Vnde, sicut corpora celestia non possunt agere in ista inferiora nisi mediante aliquo spirituali uel substantiali, ita non posset Primum uel intelligentie separate immediate agere in res corporeas nisi mediante aliquo spirituali habente condiciones ad corpus. Et propter hoc necesse fuit istam animam causari. Vnde possumus dicere quod Primum est motor primi mobilis ; aliis tamen planetis appropriantur sui motores, sicut ostendit super octauum *Phisicorum* ex sententia Aristotilis. Sicut ergo mundus celum potest appellari et mouetur secundum suas partes et non per se totum, sicut probatur in libro *Celi et mundi* quod mouetur primo in illa parte in qua magis est de luce, scilicet a parte dextra in qua stelle oriuntur. Vnde ponunt quidam quod hec anima aliquantulum ibi circumscribitur eo quod magis influit de uirtute sua ».

30 Cf. ci-dessus, p. 147 et n. 24.

31 Cette position est prise d'Augustin qui la réfute dans *De ciuitate Dei* (éd. B. Dombart et A. Kalb, Turnhout, Brepols, (Corpus Christianorum Series Latina, 47-48), 1955), livre 7, chap. 9 et livre 4, chap. 12. La plupart des théologiens finissent par réfuter cette position, dont Alexandre de Halès (cf. ci-dessous, p. 152, n. 37) et Thomas d'Aquin (*STh*, Ia, q. 3, a. 8, Réponse).

avec le *Timée*) et il identifie la sphère comme un « ciel ». Ayant donc identifié le monde avec le ciel, il peut tranquillement se situer dans le contexte aristotélicien du traité *Du ciel et du monde*, d'où il tissera sa toile conceptuelle. Il précise encore qu'il s'agit du ciel étoilé, et, tout en utilisant le *Liber de causis*, il identifie l'âme du monde avec l'*âme noble* dont parle le pseudépigraphique[32]. Cet âme noble, l'âme du ciel étoilé, ferait d'intermédiaire entre les Intelligences séparées et le corps du ciel étoilé. En effet, selon Claude Lafleur et David Piché, « l'univers métaphysique que décrit une telle théorie est ontologiquement structuré suivant un 'ordre de gradations continues' dont le principe recteur est celui de la médiation ». Médiation qui est exercée par l'âme du monde, identifiée ici avec l'âme noble du *Liber de causis*, au moyen d'une certaine force ou *uirtus*, qui n'est « rien d'autre que l'universel qu'il a précédemment caractérisé comme *uirtus* qui brille à partir de la Cause Première »[33]. Claude Lafleur et David Piché montrent dans leur article que le « compilateur » du *Compendium examinatorium parisiense* non seulement répond aux questions de la manière habituelle dans les examens, mais il a aussi un système où les différentes réponses se relient de manière cohérente, formant une théorie propre à lui. Finalement notre maître précise que cette âme « est séparée selon la substance, conjointe seulement selon la 'vertu' ». Grâce à cette âme qui agit comme intermédiaire entre les intelligences séparées et le corps du ciel étoilé, le monde des choses corporelles est lié au monde supérieur des substances immatérielles. Or, a-t-il fait concorder Platon et Aristote ?

Outre le § 1252 du *Compendium examinatorium parisiense*, nous avons d'autres guides d'examens qui traitent aussi de l'âme du monde à l'occasion de la section sur le *Liber sex principiorum*, même dans des guides où il n'y a pas du tout de section sur le *Timée*. C'est le cas des *Communia Logice* aussi appelées *Communia salmanticana*. Nous y trouvons encore une exposition sur l'âme du monde dans la section consacrée au *Liber sex principiorum*. La question posée est « si l'âme du monde est contenue sous la forme même <définie là> et ce qu'est l'âme du monde »[34]. Et notre maître répond de cette manière :

---

32 Il faut rappeler que le *Liber de causis* – traduction en arabe des *Élements de théologie* de Proclus, adaptée avec des éléments plotiniens pour un environnement monothéiste, et ensuite traduite au XII^e^ siècle en latin – était encore considéré une œuvre aristotélicienne à part entière. Cf. D'Ancona, *Recherches sur le Liber de causis*, et Calma, *Neoplatonism in the Middle Ages.*

33 Cf. Lafleur et Piché, « Les Universaux dans le *Compendium Examinatoire* », p. 283-284. Pour la caractérisation de l'universel comme *uirtus* : *Compendium examinatoire*, § 1187 : « et propter hoc data est uirtus *generatiua* animalibus ad illud multiplicandum, sicut habetur in secundo *De anima*. Et appellatur tale 'diuinum' quod est ad unam creationem, sicut anima bouis. Vnde secundum illud terminatur unumquodque in esse suum secundum speciem. Vel appellatur 'diuinum' quia, sicut Prima Causa est ubique – et hoc per indistinctionem loci, temporis –, ita et uniuersale, cum sit quid diuinum et quasi illuminatio. Vnde *uniuersale dicitur quedam uirtus relucens a Prima Causa* ». Les *italiques* sont de moi. Pour les sources et les lieux parallèles, cf. Lafleur et Piché, « Les universaux dans le *Compendium examinatoire* », p. 300-302.

34 C. Lafleur et J. Carrier, *La « 'Vieille Logique' » des* Communia *version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?)*, Présentation, édition critique et traduction des *Communia Logice* Ms. Paris, BnF lat. 16617, fol. 171ra-183rb (et Ms. Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra), Québec/Paris, Presses de L'Université Laval/Vrin, 2019, p. 282 : « § 308 Item, utrum Anima mundi contineatur sub eadem forma et quid sit Anima mundi ».

> Similairement l'Âme du monde n'advient pas au composé, mais plutôt au simple. En effet elle advient au centre, comme il a été dit dans le *Timée*, où en effet en existant elle meut l'orbe circulairement. Et ainsi elle n'est pas comprise sous la forme ici définie. – Or qu'est-ce que l'Âme du monde ? Divers <auteurs> pensent diverses choses. Certains disent que c'est la cause première qui meut l'univers et <le> tient et <le> lie dans l'être. D'autres disent que l'Âme du monde est une 'vertu' enracinée aux réalités par laquelle <les réalités> sont conservées en leurs espèces. Or il semble que plusieurs choses assurent que l'Âme du monde est une substance spirituelle incorporée, placée au centre, donnant le mouvement ou le repos aux réalités du monde, donnant l'être aux <êtres> inanimés, et aux <êtres> vivants le vivre, aux <êtres> sensibles le sentir, aux <êtres> intelligibles l'intelliger. Et ainsi c'est au centre que se fait la gouverne du monde. La première opinion est plus suave[35].

Notre maître commence par évoquer le *Timée*[36], ce qui est surprenant, car on n'est plus dans le contexte platonicien et les *Communia Logice*, datés de 1252-1255, ne contiennent pas de partie dévouée au *Timée*. Il pose ensuite diverses positions dont il préfère la première. Les positions sont : a. l'âme du monde est le Premier (à savoir Dieu), c'est la position identifiée comme appartenant aux théologiens par l'auteur des *Accessus philosophorum*[37] ; b. l'âme du monde est une 'vertu', ou une force, qui fait que les réalités demeurent dans leurs espèces, ce qui ressemble à la position sur

---

35 Pseudo-Robert Grosseteste, *Communia Logice*, éd. et trad. Lafleur et Carrier, p. 286 : « § 319 Similiter Anima mundi non est adueniens composito, sed magis simplici. Aduenit enim centro, sicut dictum est in *Timeo*, ubi enim existens mouet orbem circulariter. Et ita non comprehenditur sub forma hic diffinita. Quid autem sit Anima mundi ? Diuersi diuersa sentiunt. Dicunt quidam quod causa prima <est>que mouet uniuersa et tenet et ligat in esse. Alii dicunt quod Anima mundi est uirtus rebus insita per quam conseruantur in suis speciebus. Videtur autem plura asserere quod Anima mundi sit substantia spiritualis incorporea, in centro collocata, dans motum aut quietem rebus mundi, inanimatis dans esse, et uiuentibus uiuere, sensibilibus sentire intelligibilibus intelligere. Et sic in centro fit regimen mundi. Prima opinio suauior est ».

36 Plato Latinus, *Timaeus*, cf. ci-dessus, p. 147-148, n. 25.

37 Parmi les théologiens, la position d'Alexandre de Halès semble claire, il n'y a pas pour lui une âme du monde, et comme autorité il cite Augustin disant que Dieu n'est pas l'âme du monde : « Sed contra hoc potest obici a. secundum quod obicit Augustinus, IV libro *De civitate Dei* : 'Si animus mundi Deus est, ei que animo mundus ut corpus est, ut sit unum animal constans ex anima et corpore, cum tota moles huius mundi vivificetur ex hac anima, quis non videat quanta impietas consequatur, ut quod calcaverit quisque, partem Dei calcet, et in omni animante occidendo, pars Dei trucidetur ?'. Quod cum impium sit et irreligiosum dicere, non est Deus anima mundi. [Solutio] : Ad quod dicendum est quod non est mundus animal nec perfectio eius est anima, sed habet duplicem perfectionem : unam intra, et haec dicitur esse natura primi caeli ad quam ordinantur aliae naturae inferiores per quamdam influentiam motus, et haec perfectio est intra ; est autem alia perfectio extra, quae tenet rationem motoris separati, et de ista dicit Augustinus, in libro *Retractationum* : 'Est quaedam spiritalis virtus et vitalis, etiamsi non sit animal mundus ; quae virtus in angelis sanctis, ad decorandum atque ministrandum mundum, Deo servit et a quibus non intelligitur, rectissime creditur' ». Alexander Hales (?), *Summa theologica*, éd. Collegii S. Bonaventurae, Claras Aquas, 1928, vol. II : prima pars, Inq. 1, tract. 2, q. 5, cap. 4, num. 96, p. 119, col. 1. Or, plus tard, en parlant de la relation de l'intellect avec l'âme humaine, la *Summa Halensis* dit : « Nullatenus ergo causam efficientem est ponere animae rationalis nisi Deum : nec angelum nec animam mundi, nisi ipse

les universaux du *Compendium examinatorium parisiense* ; c. finalement, la troisième position semble plus en cohérence avec le *Timée*[38]. Nous voyons maintenant l'utilité de voir ces textes ensemble, parce qu'ainsi on peut apprécier la discussion qui avait lieu parmi eux ; discussion qui doit avoir été très enflammée à juger par les débats contenus dans les commentaires au *Liber sex principiorum.*

3. Les commentaires au *Liber sex principiorum*

Pour mieux reconstruire la doctrine des textes didascaliques sur l'âme du monde, il faut donc examiner les commentaires artiens de l'époque sur le *Livre des six principes*[39]. Ceux qui nous sont connus, datés d'avant 1255 (date du nouveau programme d'études de la Faculté des Arts où le *Timée* n'est plus prescrit), jusqu'à maintenant sont au nombre de cinq :

a. Robert Kilwardby, *Lectura in librum sex principiorum*[40].
b. Nicolas de Paris, *Rationes sex principiorum*[41].
c. Pseudo-Nicolas de Paris, *Rationes Sex principiorum*[42].
d. Robert de Paris, *Notule super librum sex principiorum*[43].
e. Anonyme (Pseudo-Robert Kilwardby), *Lectura in librum sex principiorum*[44].

On pourrait aussi regarder le commentaire de Jean le Page[45] dans le ms. Padoue, Biblioteca Universitaria 1589 : Johannes Pagus, *Scriptum super librum Sex principiorum*.

Deus dicatur anima mundi. Unde, licet angelus rationem habeat aliquo modo movendi animam, non habet per modum imperii, sed per modum consilii. » *Ibid.*, Inq. 4, trac. 1, sectio 1, q. 2, tit. 2, cap. 2, num. 329, p. 400, col. 2.

38 Plato Latinus, *Timaeus*, cf. ci-dessus, p. 147-148, n. 25.

39 Pour une étude sur l'enseignement du *Liber sex principiorum* à la Faculté des arts de Paris à travers les commentaires, voir C. Girard, « L'objet du *Liber sex principiorum* d'après ses commentateurs (C. 1230-1337) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 86 (2019)/1 : 86, p. 97-140.

40 P. O. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, Doctoral Dissertation, University of Oxford (St John's College), Oxford, 1978, p. 315-340 (étude) ; p. 390-407 (édition partielle). Cf. O. Weijers et M. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (c. 1200-1500)*, VIII, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 25), 2010, p. 207.

41 Ms. Innsbruck, Universitätsbibliothek 313, fol. 130-145 ; Ms. Vatican, Vat lat. 3011, fol. 11r-21v. Cf. O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (c. 1200-1500)*, VI, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 13), 2005, p. 196.

42 Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14460, fol. 174-187. Cf. O. Weijers, *Le travail intellectuel*, VI, p. 196.

43 Ms. München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14246, fol. 67vb-68ra. Cf. O. Weijers et M. Calma, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (c. 1200-1500)*, VIII, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum 25), 2010, p. 219.

44 Cambridge, Peterhouse 205, fol. 37ra-52rb. Pour une étude générale sur ce commentaire, cf. P. O. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 150-174.

45 Johannes Pagus, *Scriptum super librum Sex principiorum*, Padoue, Biblioteca Universitaria 1589 ; O. Weijers, *Le travail intellectuel à la Faculté des arts de Paris : textes et maîtres (c. 1200-1500)*, V, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 11), 2003, p. 138.

Or, le commentaire de Jean le Page est daté par Charles Girard d'environ 1260[46], ce qui le laisse hors de notre tranche temporelle qui se termine lorsque le nouveau programme d'études est promulgué par les maîtres et les étudiants en Arts en 1255[47]. En effet, après cette date, la lecture et l'enseignement du *Liber de Causis* étaient prescrits dans l'Université de Paris et, dès lors, la discussion sur l'âme du monde avait là son *lieu naturel*, comme l'exprime déjà Albert le Grand :

> En effet, sur l'âme du monde, qu'est-ce que c'est, et en quelle manière <elle est>, c'est difficile et long à traiter, et il appartient au philosophe premier selon cette partie dans laquelle on traite sur les causes premières et universelles[48].

Pourtant, Albert ne peut pas s'empêcher de dire quelque chose à ce sujet, comme il en a l'habitude, mais sans pour autant développer une argumentation poussée là-dessus :

> Cependant, nous disons brièvement que <l'âme du monde> n'est pas la cause première, ni n'est quelque intelligence, mais le moteur du premier mobile, lequel <moteur> est pour lui le principe de vie et du mouvement selon le lieu ; et selon ce mouvement est cause de la vie et du mouvement dans toutes les choses, comme il est dit dans le *Livre des causes*. Et cette âme n'échoit pas à la composition ou au composé, mais elle est forme d'un seul qui est le premier ciel ; à cause de cela <l'âme du monde> ne peut pas être la forme qu'est l'universel, car l'universel est une forme qui échoit au composé et n'est pas la forme d'une partie, comme il est dit souvent[49].

Albert réfute ici la position du *Compendium examinatorium* selon laquelle l'âme du monde est aussi un universel. La position d'Albert est comparable à celle des *Communia logice*, lesquels déterminent aussi que l'âme du monde n'est pas conforme à la définition

---

46 Cf. Girard, « L'objet du *Liber sex principiorum* d'après ses commentateurs », p. 99-100.

47 *Chartularium Uniuersitatis Parisiensis*, éd. H. Denifle et A. Châtelain, I, Paris, 1889, nr. 246, p. 277-279. Pour une étude comparative des deux premiers programmes des études à la Faculté des arts de Paris, voir C. Lafleur, « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e^ siècle : Le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant' », dans *Laval théologique et philosophique*, 54 : 2 (1998), p. 387-410 ; aussi C. Lafleur et J. Carrier, « Los contenidos de la enseñanza filosófica en París según los planes de estudio y los textos didascálicos », dans V. Buffon, V. Cervera-Novo, G. Fernández-Walker et S. Bohdziewicz (éds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2018, p. 10-42.

48 Albertus Magnus, *De Sex Principiis*, tr. I, cap. 2, éd R. Meyer, Münster, Aschendorff (Alberti Magni Opera Omnia I/2), 2007, p. 6 : « De mundi enim anima quid sit et qualiter longum et difficile est determinare et pertinet ad primum philosophum secundum eam partem in qua de causis primariis et universalibus determinatur ».

49 *Ibid.* : « Breviter tamen dicimus quod non est causa prima nec est aliqua intelligentia sed motor mobilis primi quod est sibi principium vitae et motus secundum locum et secundum hunc motum est causa vitae et motus in omnibus, sicut dicitur in libro de causis. Et haec anima non est contingens compositioni vel composito, sed est forma unius quod est primum caelum ; propter quod forma quod est universale esse non potest, quia universale est forma contingens composito et non est forma partis, ut saepius dictum est ».

de forme que donne le *Liber sex principiorum*[50]. Le fait que les deux sources s'écartent de la discussion du *Compendium examinatorium* indique qu'il y a eu un changement entre l'interprétation de celui-ci et des *Accessus*, d'une part, et l'interprétation d'Albert et des *Communia logice*, d'autre part. Or, que s'est-il passé entretemps ?

a. Robert Kilwardby, Lectura in librum sex principiorum

Nous pouvons peut-être trouver une réponse à cette question dans les commentaires au *Livre des six principes*. Nous allons les aborder par ordre chronologique (selon les datations apportées par Charles Girard)[51] afin de voir les modifications que chacun apporte, en commençant par Robert Kilwardby, car Patrick Lewry l'avait déjà daté de 1240 environ[52]. Il se demande d'abord si l'intention ou notion d'âme appartient à l'âme du monde[53], en ayant déjà déterminé que l'âme de l'homme est en quelque sens forme mais en quelque autre sens essence simple. La forme, pour sa part, est une intention universelle, qui indique le genre ou l'espèce. Cependant, dans un autre sens, l'âme n'est pas une forme universelle. On peut donc comprendre que cette âme-ci individuelle est la forme de ce composé-ci individuel, mais non l'âme tout simplement ou en général, parce que ce qui est de ce composé particulier est une essence variable[54]. Il ajoute ensuite que les actions et passions sont du composé mais que leur principe est à partir de l'âme, parce que l'âme agit et pâtit au moyen du corps (*agit enim anima mediante corpore ; patitur eciam mediante corpore*). Donc le corps est l'occasion des passions qui sont dans l'âme[55].

Retournant sur l'âme du monde, il parcourt les divers types d'âme, végétal, animal, rationnel, pour déterminer la spécificité de l'âme du monde[56]. Ensuite, considérant

---

50 Cf. ci-dessus, p. 152, n. 35.

51 Cf. Girard, « L'objet du *Liber sex principiorum* d'après ses commentateurs », p. 99-100.

52 Cf. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 315.

53 Robertus Kilwardby, *Lectura in librum sex principiorum*, éd. Lewry, p. 401 : « Dubitatur postea de anima mundi, et primo, utrum recipiat intencionem anime. Et quia omne illud quod uiuit habet illud cui debetur uita primo, et hec est anima uegetabilis ; corpora autem supracelestia uiuunt, sicut dicit Aristotilis, inerit ergo eis anima uegetabilis ».

54 Robertus Kilwardby, *Lectura in librum sex principiorum*, éd. Lewry, p. 401 : « Dubitatur de anima hominis, utrum sit forma uel non, et quia illud per quod res est actu id quod est, est forma illius ; anima autem est illud per quod est animatum id quod est, igitur anima est forma animati. Set quia forma proprie dicta non est separabilis a materia ita quod manet post separacionem, nascitur eciam ex materia, et anima non sic se habet, non recipiet anima proprie intencionem forme. Set dicendum quod, si nos dicamus formam intencionem uniuersalis, qualis est intencio generis uel speciei, facilis est separacio anime a forma : et quia sic dicitur hic forma, propter hoc separatur anima humana hic. Et sane intellige, scilicet, quod hec anima, que est forma huius compositi, non anima simpliciter, quia que est huius compositi consistit uariabili essencia ».

55 *Ibid.* : « Et dicendum quod acciones et passiones sunt per se ipsius coniuncti ; principium autem eorum est ab anima uel a corpore. Agit enim anima mediante corpore ; patitur eciam mediante corpore. Est enim corpus occasio passionum que sunt in anima ».

56 *Ibid.*, p. 402 : « Set dicendum quod uiuere dicitur multipliciter, uegetari, sentire, moueri secundum locum et intelligere. Corpora ergo supracelestia uiuunt uita que est intelligere et moueri secundum locum et non uita que est uegetari uel sentire ».

que l'âme est un principe de vie et de mouvement, Kilwardby va distinguer les divers sens de 'vie' : vie dit 'végéter', 'sentir', 'se mouvoir quant au lieu' et 'comprendre ou intelliger' (*uegetari, sentire, moueri secundum locum et intelligere*). C'est parmi ces possibilités qu'il va trouver la spécificité de l'âme du monde :

> Donc, la vie qu'est végéter réside dans le végétal seulement par l'âme végétale. La force désidérative en eux <i.e. les corps supra célestes> ne diffère certes pas de la vertu intellective, comme le prouve Aristote dans le livre XI de la *Métaphysique*, parce que le désidératif et l'intellectif ne diffèrent pas <en eux> ; donc, la force désidérative en tant qu'elle est dans les <corps supra célestes> ne se doit pas à l'âme sensible. Par conséquent, la perfection réside en eux par l'intelligence qui a la puissance intellective, et ainsi ils <les corps supra célestes> vivent par une vie qui est comprendre et se mouvoir quant au lieu. Et de cette manière, l'âme du monde reçoit l'intention d'âme, et ce qui meut ainsi, meut comme une âme, <et> ce n'est pas mobile par accident, ni ne meut avec un mouvement continu et sempiternel tant qu'il est de soi, mais cela se doit à un moteur séparé, et il ne s'unit pas non plus au mobile. Et c'est évident sur l'âme du monde de quelle manière elle reçoit l'intention d'âme[57].

L'âme du monde donc peut recevoir l'intention d'âme en tant qu'elle meut d'une certaine manière, à savoir, comme moteur séparé, semble-t-il, mais il faut déterminer maintenant ce qu'est finalement l'âme du monde, ce qui constitue la prochaine question de Robert Kilwardby.

> Et après suit <la question> 'qu'est-ce que l'âme du monde ?', et parce que l'âme meut et régit, l'âme du monde sera le moteur du monde, et ceci est le moteur du ciel. Sur cela on se demande si c'est le Premier, ou autre que le Premier. Il semble que ce soit le Premier, parce qu'Aristote dit dans le premier <livre> *Sur le ciel et le monde*, que la cause première meut le premier causé et le premier causé est le ciel même[58].

Nous pouvons noter que l'auteur a déjà deux fois cité Aristote, et va continuer de le faire dans les arguments suivants[59], aussi bien dans ceux qui appuient la thèse

---

57 *Ibid.*, p. 402 : « Vita ergo que est uegetari inest uegetabili tantum ab anima uegetabili. Vis quidem desideratiua in eis non differt a uirtute intellectiua, sicut probat Aristotiles in XIo *Methaphisice*, quia non differunt desideratiuum et intellectiuum ; uis ergo desideratiua ut est in eis non debetur anime sensibili. Inest ergo eis perfeccio ab intelligencia habente potenciam intellectiuam, et sic uiuunt uita que est intelligere siue moueri secundum locum. Et hoc modo recipit anima mundi intencionem anime, et quod sic mouet sicut anima non est mobile per accidens, nec mouet motu continuo sempiterno quantum est de se, set debetur hoc motori separato, nec unitur eciam mobili. Et patet de anima mundi qualiter recipiat intencionem anime ».

58 *Ibid.* : « Et sequitur postea quid sit anima mundi, et quia anima mouet et regit, anima mundi erit motor mundi, et hoc est motor celi. De quo dubitatur an sit primum, an aliud a primo. Quod primum uidetur, quia dicit Aristotiles in primo *Celi et Mundi*, causa prima mouet causatum primum et causatum primum est ipsum celum. »

59 *Ibid.* : « Amplius, motor primi mobilis est immobile et impartibile, nullam habens magnitudinem, ut patet in VIIIo *Phisicorum* ; set si aliud a primo esset motor celi, non esset hoc possibile, cum in omni eo quod est citra primum differt ens et esse, ergo motor celi non est aliud a primo ».

– que nous avons vue dans les textes didascaliques attribuée aux théologiens[60] – selon laquelle Dieu (ici nommé le *Premier*) est l'âme du monde[61], que dans ceux qui nient cela[62]. Toujours-est-il que ce qui est supposé avant tout est que l'âme du monde est le moteur du ciel, tout comme dans les textes artiens antérieurs. La réponse est en deux temps. D'abord, il va distinguer deux types de moteurs, joint et séparé : l'intelligence est jointe et le Premier est séparé. Or, il fait en sorte de faire équivaloir ici l'*intelligence* dans la lettre d'Aristote à l'*âme du monde* dont il s'agit ici :

> Il faut dire que le moteur du corps céleste est double, comme le déclare Aristote au XI^e^ <livre> de la *Métaphysique*, à savoir qu'il est conjoint et séparé ; et il se dit conjoint par l'âme, et l'intelligence est destinée à cela ; et il est d'une puissance finie, à cause de quoi le moteur est pour lui dans le temps. Et il ne meut pas quant au mouvement continu et sempiternel, mais <ce mouvement> se doit à ce moteur séparé. Et, étant d'une puissance infinie, le moteur, que le moteur conjoint appréhende et intellige comme désirable et bon, meut d'un mouvement continu. Et il ne suit pas à cause de cela que ce moteur conjoint-là soit mu par accident ou qu'il soit fatigable. Donc, nous posons un moteur double : à savoir conjoint et séparé, et comme moteur conjoint nous posons l'intelligence créée et destinée pour cela ; et <comme moteur> séparé <nous posons> le Premier incréé même. Et les premières trois arguments procèdent par rapport au moteur séparé, non pas <par rapport au> conjoint, et il est à l'inverse relativement aux trois arguments suivants. Et avec ces moteurs nous posons encore un moteur intrinsèque, et c'est la nature, qui meut en cercle, selon ce que montre Aristote que le mouvement du ciel est naturel et non violent, et il est dit principe moteur intérieur, ne suffisant pas sans le moteur qui est dit moteur conjoint, lesquels encore ne suffiraient pas sans le moteur qui est dit séparé. Et comprends ainsi que dans le genre de ceux qui meuvent les corps il y a le moteur le plus noble, et dans le genre des corps <il y a> la perfection la plus noble, qui est la forme corporelle, et peut-être aussi celle qui est forme incorporelle ; <c'est> à cause de ceci qu'il arrive que l'âme de l'homme soit composée, mais non l'âme du monde[63].

---

60 Cf. ci-dessus, p. 147, n. 24 et p. 152, n. 35 et 37.

61 Or, il faut remarquer qu'ici Kilwardby présente la position selon laquelle la cause première est l'âme du monde avec des arguments aristotéliciens. Donc, il évite de se retrouver dans une discussion théologique.

62 *Ibid.*, p. 403 : « Amplius, dicit Aristotiles quod impossibile est celum moueri in minori tempore aut maiori quam nunc mouetur ; set si ipsum primum moueret celum, posset moueri in instanti, igitur non mouet. Amplius, dicit Aristotiles quod si in omnibus inferioribus essent plures stelle, moueret celum cum labore et pena, et constat quod hoc est propter determinacionem motoris ad motum ; set hoc non accideret si ipsum primum moueret celum, cum sit potencie infinite, igitur non mouet ».

63 *Ibid.* : « Et dicendum quod duplex est motor corporis celestis, sicut declarat Aristotiles in XI^o^ *Methaphisice*, scilicet, coniunctus et separatus, et dicitur coniunctus anima, et est intelligencia data ad hoc, et est potencie finite, propter quod est ei motor in tempore. Et non mouet quantum est de se motu continuo sempiterno set debetur hoc motori separato. Et est motor, ens potencie infinite, quem apprehendens et intelligens motor coniunctus sicut appetibile et bonum, mouet motu continuo. Nec sequitur propter hoc quod motor ille coniunctus moueatur per accidens aut quod sit fatigabilis. Ponimus ergo motorem duplicem, scilicet, coniunctum et separatum, et coniunctum ponimus intelligenciam ad hoc datam creatam, et separatum, ipsum primum increatum. Et procedunt prime tres rationes quantum ad motorem separatum, non coniunctum, et e conuerso

Pour essayer de donner un portrait de cette position assez complexe de Robert Kilwardby, commençons par distinguer – comme nous l'avons déjà fait – deux moteurs, un conjoint au corps, l'autre séparé. Ce moteur conjoint est l'âme qu'il fait équivaloir à l'intelligence (*et dicitur coniunctus anima, et est intelligencia data ad hoc*). L'autre, d'une puissance infinie (*potentie infinite*), est le Premier même (c'est-à-dire Dieu), qui meut par désir comme une cause finale, parce que le moteur conjoint le connaît et le désire et ainsi se met à bouger. Et il y a encore un troisième moteur, intrinsèque, qui est la nature, et qui meut en cercles. L'âme du monde est identifiée donc avec le moteur conjoint (qu'est l'*intelligencia*) mais non avec le moteur intrinsèque (qu'est la *natura*). On peut apprécier ici la hiérarchie dont parle Claude Lafleur à propos du *Compendium examinatorium parisiense*[64]. En effet, l'univers hiérarchique du *Liber de Causis* semble s'étendre à l'intégralité du corpus aristotélicien, et ainsi les auteurs s'efforcent de mettre en cohérence le *Livre du ciel* avec une hiérarchie de moteurs de saveur néoplatonicienne. Or, pour Kilwardby, l'appartenance traditionnelle de cette réponse n'a pas tellement d'importance ; ce qui importe pour nos maîtres est de trouver la vérité, qui que ce soit qui la dise[65].

Dans un deuxième temps, il va se demander encore comment cette âme du monde n'appartient pas au composé – j'ajouterais 'comme une forme'. Il insistera ici sur le fait que l'âme du monde n'échoit pas à une composition ou à un composé (*non contingit compositioni*). En effet, l'âme du monde est conjointe mais non intrinsèque, et c'est seulement ce qui est intrinsèque qui est sujet de composition. Mais Kilwardby donne une autre raison plus détaillée en raison de quoi l'âme du monde n'est pas dans un composé. Effectivement, il avait posé des arguments aristotéliciens pour et contre

---

est de tribus racionibus sequentibus. Et cum his motoribus ponimus adhuc motorem intrinsecum, et est natura, que mouet in circulum, prout ostendit Aristotiles motum celi esse naturalem non uiolentum, et dicitur principium intra motiuum, non sufficiens absque motore qui dicitur motor coniunctus, qui adhuc non sufficerent sine motore qui dicitur separatus. Et sic intellige quod in genere mouencium corpora habet nobilissimum motorem, et in genere corporum nobilissimam perfeccionem, que sit forma corporalis, et fortassis eciam que sit forma incorporea, propter hoc quod anima hominis contingit componi, anima mundi non ».

64 Cf. Lafleur et Piché, « Porphyre et les universaux dans l'horizon de la métaphysique émanatiste du *Compendium examinatoire du manuscrit Ripoll 109* », p. 282-285.

65 Il s'agit d'un topique très important dans la pensée médiévale. C'est ce qui conduit les auteurs à ne pas se soucier beaucoup de signer leurs œuvres, et à ne pas se soucier de *l'authorship* des œuvres qu'ils étudient non plus. Par exemple, à ce sujet, Charles Girard (« L'objet… », p. 98, n. 1) remarque que la question de l'attribution du *Liber sex principiorum* se trouve « abordée de façon quasi-systématique », cependant, « l'opinion majoritaire semble plutôt avoir été de se contenter de lister l'historique des attributions (d'Aristote à Gilbert, en passant par l'auteur du *Liber de causis*, entre autres), pour finalement conclure que la détermination de la cause efficiente d'un texte n'a pas grande importance ». En effet, Kilwardby même indique (*Lectura in librum sex principiorum*, éd. Lewry, p. 401 : p. 390) que « de causa autem efficiente, cum sit omnino extra, non multum curandum ». Finalement, il ne va pas se poser la question de l'attribution, se contentant d'indiquer que ce livre n'est pas d'Aristote, mais d'un autre auteur, dont on ne doit pas s'occuper (p. 392 : « Nec est liber Aristotilis set alterius auctoris, de quo non curandum, cum sit omnino extra, ut prenotauimus »).

(où l'on trouve le seul argument platonicien du dossier de l'âme du monde[66], qu'il avance, curieusement, en faveur de l'introduction de l'âme dans le composé !). Sa réponse reprendra à nouveau Aristote, dans le livre VIII et XI de la *Métaphysique* :

> Et il faut dire qu'elle n'échoit pas à la composition, car le corps du ciel n'est pas composé de matière et de forme comme le corps humain, et ceci est signifié dans le VIII[e] <livre> de la *Métaphysique* et dans le XI[e]. D'où il n'y a pas une seule chose par essence à partir du moteur et du mu comme à partir du corps de l'homme et de l'âme, mais il meut et régit le ciel comme l'âme de l'homme <régit> le corps humain, mais à partir d'eux ne se produit pas une unité. Et à l'intellect qui l'approfondit, ce <point> semble maximalement merveilleux et quasiment impossible. À partir de ceci il arrive encore qu'il ne se meut pas accidentellement comme l'âme de l'homme avec le mouvement du corps dont elle est l'acte[67].

Il est ici prouvé comment l'âme du monde meut comme le fait l'âme de l'homme, n'étant pas cependant la forme d'un corps, car le corps du ciel n'est pas un composé de matière et de forme comme le corps humain. Donc, l'âme du monde fait bouger le ciel comme l'âme humaine fait bouger le corps humain, mais l'âme du monde ne constitue pas une unité avec le ciel. Or, considérant la théorie de l'âme aristotélicienne selon laquelle l'âme est forme d'un corps qu'elle fait bouger, Kilwardby accepte que cette exception-ci semble quelque chose de surprenant, mais il n'ose pas dire que c'est complètement impossible (*maxime mirabile et quasi impossibile*), car il semble trouver quelque fondement textuel pour cette interprétation chez Aristote[68]. Les maîtres ont l'habitude dans leurs commentaires de justifier l'opinion de l'auteur, même si elle semble 'maximalement merveilleuse'. En effet, le *Liber sex principiorum*

---

66 *Ibid.*, p. 403 : « Et preter hoc, nonne uocat Plato celum magnum animal, et anima animalis contingit animali ; apparet igitur quod anima celi contingit celo. ». cf. PLATO LATINUS, *Timée*, 30c et 37d, éd. BAKHOUCHE, p. 158 et 168.

67 ROBERTUS KILWARDBY, *Lectura in librum sex principiorum*, éd. LEWRY, p. 404 : « Et dicendum quod non contingit composicioni ; non enim est corpus celi compositum ex materia et forma sicut corpus humanum, et hoc significatur in VIII° *Methaphisice* et in XI°. Unde non est unum per essenciam ex motore et moto sicut est ex corpore hominis et anima, set mouet et regit celum sicut anima hominis corpus humanum, set non fit ex illis unum. Et profundanti intellectui hoc uidetur maxime mirabile et quasi impossibile. Ex hoc quidem accidit quod non mouetur per accidens sicut anima hominis moto corpore cuius est actus. ».

68 Les endroits où Aristote parle du mouvement des moteurs immobiles (*Mét.* XII, 8, 1073a24-1073b1) ne mentionnent pas la composition des corps célestes. Or, Aristote mentionne la théorie du mouvement de la matière par l'âme des 'platoniciens' : « Nec enim materia eadem se ipsam movebit, sed tectonica, nec menstrua nec terra, sed spermata et genitura [id est sperma hominis]. Quapropter faciunt quidam semper actum, ut Leucippus et Plato ; semper enim esse dicunt motum. Sed quare et quem non dicunt, nec sic nec causam. Nichil enim ut contingit movetur, sed oportet aliquid semper existere, quemadmodum nunc natura quidem sic, vi vero aut ab intellectu aut alio sic. (Deinde qualis prior ? Differt enim valde quodcumque est.) Sed nec Platonicis possibile dicere quod existimabat aliquando principium esse, idem se ipsum movens : posterius enim et simul cum celo est anima, ut ait » ARISTOTELES LATINUS, *Metaphysica*, XII.6, 1071b29-1072a3, transl. ANONYMA siue 'MEDIA', éd. G. VUILLEMIN-DIEM, Leiden, Brill (Aristoteles Latinus, 25.2), 1976, p. 211-212.

mentionne l'âme du monde comme exception des formes inhérentes à une matière[69]. Finalement, par rapport à l'argument du *Timée* où Platon dit que le monde est comme un animal, Kilwardby répondra qu'il y parle métaphoriquement[70].

b. Nicolas de Paris, Rationes sex principiorum

Concernant les *Rationes* de Nicolas de Paris au *Liber sex principiorum*, il consacre aussi des questions à l'occasion de la mention de l'âme du monde dans le texte qui complète les *Catégories* d'Aristote. Il se demande d'abord s'il y a une âme du monde, et ensuite, qu'est-ce que c'est[71]. Il met d'abord comme argument l'autorité de Platon dans le *Timée* disant que le monde est un grand animal[72]. En outre, il ajoute l'analogie, provenant aussi du *Timée*, selon laquelle ce qui arrive dans le microcosme, arrive dans le macrocosme[73]. Ensuite, il donne deux arguments explicitement fondés sur Aristote[74] – *De anima* et *Sur le ciel* – suivis de quatre arguments contraires dont seulement le premier est explicitement sorti du *De anima*[75]. Finalement, dans la réponse il accepte les arguments pour l'existence de l'âme du monde en précisant qu'il y a trois types de monde, et 'âme du monde' s'applique seulement à l'un d'entre eux :

---

69 Cf. ci-dessus, p. 148, n. 27.

70 Robertus Kilwardby, *Lectura in librum sex principiorum*, éd. Lewry, p. 404 : « Dicimus ergo quod non est similis composicio anime mundi ad mundum et anime hominis ad hominem. Quod dixit Plato dicimus esse methaphorice dictum. ».

71 Nicolaus Parisiensis, *Rationes in sex principia*, Vatican, Vat lat. 3011 (= *V*), fol. 12rb : « Postea quare auctor mentionem facit de anima mundi, primo queritur utrum mundi habeat animam. Deinde concesso quod habeat que sit ista. ».

72 *Ibid.*, *V* fol. 12rb : « Item ad idem dicit Plato in *Thimeo* mundus est magnum animal. Sed impossibile est esse animal absque anima ; ergo mundus habet animam ». Cf. Plato Latinus, *Timaeus* 32cd, éd. Bakhouche, p. 162 : « Ex omni quippe igni et item totis illis reliquis, aere, aqua, terra, constructus est, nulla uel corporis uel potentiae parte derelicta contemptaque, propterea ut perfectum animal esset, utpote ex integris corporibus perfectisque conflatum, hoc amplius ut aeternae compos incolumitatis foret ». Voir aussi, *Ibid.* 33ab, p. 162 : « Quo consilio quaque reputatione unum perfectum ex perfectis omnibus citra senium dissolutionemque composuit formamque dedit ei congruam, quippe animali cuncta intra suum ambitum animalia et omnes eorum formas regesturo ». Voir aussi, *Ibid.* 37d, p. 168 : « Vt igitur haec immortalis et sempiterna, sic mundum quoque sensibilem animal immortale constituit. Sed animal quidem, id quod est generale animal, natura aeuo exaequatur. ».

73 Nicolaus Parisiensis, *Rationes in sex principia.*, *V* fol. 12rb : « Ad idem duplex est mundus : macrocosmus et microcosmus ; sed microcosmus qui dicitur homo id est minor mundus habet animam ; ergo a simili macrocosmus. ».

74 *Ibid.* : « Ad idem cui inest prima operatio anime habet animam ; sed mundo inest prima operatio anime [ergo] que est uiuere ; ergo et cetera. Probatio maioris : Aristotiles dicit in primo *De anima* quicumque uiuit habet animam. Probatio minoris : dicit Aristotiles in libro *De celo et mundo* 'celum uiuit uita gloriosa et sublimi' quia nec factum nec generatum nec fabricatum ex re altera uiuit in secula seculorum. Quicquid mouetur per appetitum et desiderium habet animam, celum est huiusmodi, ut dicitur in libro *De anima*, celum mouetur motu appetitus et desiderato ; ergo etc. ».

75 Ibid. : « Sed contra : ut dicit Aristotiles in libro *De anima*, anima est perfectio corporis phisici organici, potentia uitam habentis ; sed celum et mundus non habent organa quia non sunt corpora organizata ; ergo nec animam. Ad idem, quicquid mouetur motu uniformi et continuo sine fatigatione et sine labore et pena non habet animam ; sed celum est huiusmodi ; ergo non habet animam. Ad idem, animam est perfectio totius et cuiuslibet partes ; ergo si anima perficit mundum et quamlibet eius

> Solution : Nous concédons les arguments prouvant que le monde a une âme. D'où il faut savoir que le monde est triple : car un est le monde inférieur, c'est tout ce qui est en-deçà du globe lunaire ; un autre est le monde supérieur, qui est sur le globe lunaire ; un troisième est celui qui entoure le supérieur et l'inférieur ; donc, je dis que le monde selon qu'il est sous le globe de la lune n'a pas d'âme. De même, le monde composé à partir des deux, à savoir de ce qui est au-dessus et en-deçà, n'a pas d'âme non plus, si ce n'est quant à une seule partie qui est au-dessus du globe de la lune. Mais le monde qui est au-delà du globe de la lune a une âme, non pas <une âme> quelconque. D'où je distingue que l'âme est double : à savoir l'âme comme moteur et perfection comme dans les <êtres> animés inférieurs ; une autre <âme> est seulement un moteur et non une perfection, et est séparée de ce dont elle est l'âme, elle est séparée quant à la substance, bien qu'elle soit unie selon la vertu. D'où je dis que le monde n'a pas l'âme qui est moteur et perfection et unie selon la substance et selon la vertu, mais il a l'âme qui est seulement un moteur[76].

Nicolas de Paris donne ici des précisions qui nous manquaient dans la description de Robert Kilwardby. Ce qu'ils ont en commun, c'est le contexte aristotélicien où ils tentent d'encastrer la théorie de l'âme du monde. Chez Aristote, l'endroit 'adéquat' pour le faire semble être la théorie du mouvement des cieux. Dans l'architecture aristotélicienne des cieux, Nicolas distingue trois mondes : l'un en-deçà de la sphère de la lune, c'est-à-dire le monde sublunaire, l'autre au-delà de la sphère de la lune, ce que l'on peut appeler le monde supra lunaire, le 'troisième' est le monde composé à partir des deux premiers.

Ici Nicolas ajoute une autre précision qui viendra compléter ou mieux éclaircir l'exposé de Kilwardby par rapport au fait que l'âme n'entre pas dans une composition avec le corps. Le parisien divise l'âme en deux, comme perfection et comme moteur, et il indique que l'âme du monde est un moteur, unie au monde selon une vertu mais non pas selon la substance (ce qui reprend à la lettre le *Compendium examinatorium parisiense*)[77]. Il échappe ainsi au problème de concéder l'entrée de l'âme dans le composé comme inhérente à la matière du monde.

---

partem et sic lapis et lignum habent animam, quod est impossibile ; ergo ut prius. Ad idem, quando ad totum habet anima, uirtutes illius anime insunt partibus illius totius, ergo uirtutes potentiales. Si ergo mundus habet animam, uirtutes potentiales anime erunt in partibus mundi. ».

76 *Ibid.* : « Solutio : Argumenta probantia quod mundus habeat animam concedemus. Unde sciendum quod triplex est mundus : quidem enim est mundus inferior, id est quicquid est citra globum lunarem ; alius est superior mundus qui est super globum lunarem ; tertius est qui ambit superiorem et inferiorem ; dico ergo quod mundus pro eo quod est sub globo lune non habet animam. Item mundus compositus ex utroque scilicet supra et citra etiam non habet animam, nisi quoad unam partem que est supra globum lune. Sed mundus qui est ultra globum lune habet animam non quamcumque. Unde distinguo quod duplex est anima : scilicet anima motor et perfectio sicut in animatis inferioribus ; alia est motor tantum et non perfectio et est separata ab eo cuius est anima, id est separata [*scr.* : motor *V*] secundum substantiam, licet sit unita secundum uirtutem. Unde dico quod mundus non habet animam que est motor et perfectio et unita secundum substantiam et uirtutem, sed habet animam que est motor tantum. ».

77 Cf. ci-dessus, p. 149-150, et n. 29.

Or, étant donné que le monde a une âme, Nicolas se demande ensuite ce qu'elle est, posant d'abord deux arguments disant qu'elle est Dieu (à savoir le premier moteur)[78]. Les arguments en sens contraire indiquent que Dieu meut dans un instant, donc il ne saurait pas faire bouger les ciels qui se meuvent dans le temps[79]. Ensuite il va poser quelques arguments – en tête un argument platonicien – pour indiquer que l'intelligence est l'âme du monde[80], et quelques arguments contraires aussi[81]. La réponse suppose deux possibilités, comme c'est souvent le cas parmi les maîtres ès arts : une réponse théologique et une réponse philosophique. Reprenant son explication antérieure, Nicolas explicite ici la réponse philosophique, à savoir, que Dieu n'est pas l'âme du monde mais l'intelligence, laquelle n'est pas la forme du monde, mais échoit au monde ou

78 Nicolaus Parisiensis, *Rationes in sex principia*, *V* fol. 12va : « Dato ergo quod mundus habeat animam, queritur que sit illa anima. Et uidetur quod primus motor, hac ratione : primo mobili debetur primus motor ; sed celum est primum mobile ; ergo sibi debetur primus motor qui est Deus. Ad idem, Deus est forma exemplaris et paradigma diuinorum rerum, quia se habet in triplici genere cause, ut dicit Aristotiles, efficientis, formalis et finalis ; materia uero non coincidit et dicit Plato mundus sensibilis factus est ad ymaginem mundi archetipi qui intelligibiliter extitit in mente diuina ; ergo, cum sit forma in qua mundus exemplatus extitit et per quam factus mundus gubernatur, uidetur quod sit mundi anima. » Plato Latinus, *Timaeus*, 38bc, éd. Bakhouche, p. 168-170 : « Tempus uero caelo aequaeuum est, ut una orta una dissoluantur, si modo dissolui ratio fasque patietur, simul ut aeuitatis exemplo similis esset uterque mundus ; archetypus quippe omni aeuo semper existens est, hic sensibilis imagoque eius is est qui per omne tempus fuerit, quippe et futurus sit. ». Sur cette dernière position platonicienne sur le monde archétype, cf. Guillelmus Altissiodoriensis, *Summa Aurea* II, cap. 2, éd. J. Ribailler, Grottaferrata, Collegii Sancti Buenaventurae, 1982, p. 14 : « Secundo capitulo queritur utrum Filius Dei sit mundus architipus. Si dicatur, contra. Iste terminus 'architipus mundus' supponit Filium Dei ; ergo aut preter Filium Dei aliquid connotat aut nichil ; si nichil, ergo idem est dicere 'Filius Dei est mundus architipus' quod Filus Dei est filius Dei, quod patet esse falsum. Si autem connotat aliquid creatum, ergo Filius Dei non fuit ab eterno mundus architipus ; et hoc iterum patet esse falsum, quia ydee rerum ab eterno sunt vel fuerunt. Super hoc triplex est opinio : 1) Quidam dicunt quod mundus architipus idem est quod Deus. 2) Alii dicunt quod mundus architipus et mundus sensibilis idem sunt essentia, set differunt ratione, quia mundus sensibilis dicitur in quantum subiacet sensui, architipus autem dicitur idem mundus in quantum est invisibilis et in mente divina. 3) Alii dicunt quod mundus architipus neque est Deus neque mundus sensibilis, sed ille ydee que fuerunt ab eterno in mente divina, que nec sunt Deus nec mundus sensibilis, et hec fuit opinio Platonis. ».

79 Nicolaus Parisiensis, *Rationes in sex principia*, *V* fol. 12va : « Sed contra : quidquit mouet Deus mouet subito et in instanti, sicut creatio est motus Primi, et fit in instanti et subito ; sed celum non mouetur subito et in instanti ; ergo Deus non mouet celum ; ergo nec est anima mundi. Si dicas quod celum non mouetur subito et in instanti, hoc non est ex impotentia Dei sed celi ; contra : Deus est potentie infinite et infinite potentie nichil resistit. ».

80 *Ibid.* : « Nunc uidetur quod intelligentia sit anima mundi. Plato dicit statutu deus magnam intelligentiam in medio sit firmamenti quondam mouet ipsum. Item dicit Aristotiles intelligentie mouent orbes orbiculariter et secundum numerum orbium est et numerus earum. Ergo intelligentia est anima mundi. ».

81 *Ibid.* : « Sed contra : omnis anima est forma et omnis forma inest. Sed intelligentia non inest et sic non erit anima. Ad idem : omnis motus sit per contactum ; sed intelligentia non contingit mundum, et hoc patet quia auctor excludit intelligentias a forma hic diffinita que non contingit composito ; ergo nec mouet mundum. ».

est reliée au monde quant à la vertu et non quant à la substance[82]. Aussi, il faut remarquer qu'il suppose dans la réponse l'architecture platonicienne dont parle le *Compendium examinatorium parisiense*[83].

c. Pseudo-Nicolas de Paris, Rationes Sex principiorum

Il existe aussi un autre commentaire attribué à Nicolas de Paris, cependant les spécialistes s'accordent à dire qu'il n'est pas de lui[84]. Le pseudo-Nicolas commence avec la question accoutumée, à savoir : s'il y a une âme du monde, suivie d'un argument pour dire qu'il n'y a pas une âme du monde, car s'il a un mouvement continu et sempiternel, il n'a pas d'âme puisque l'âme a un mouvement avec fatigue[85]. Ensuite, il ajoute trois arguments en faveur de l'existence de l'âme du monde, dont deux proviennent d'Aristote (*Du ciel et du monde*)[86], un troisième reprend la correspondance de noblesse entre l'âme et le corps[87]. Après tous ces arguments, l'auteur débute la question suivante ainsi : « en supposant que <le monde> a une âme » (*supposito quod habeat animam*), donc il avance en quelque sorte la réponse. Trois questions seront posées avec tous leurs arguments pour et contre et enfin les réponses. Par rapport à l'âme du monde, on s'attendait à cette réponse :

> Solution. Il faut dire au premier <point> que le monde a une âme et que le monde vit, mais vivre se dit de plusieurs façons, comme il est dit dans le deuxième <livre> *Sur l'âme*, à savoir végéter, sentir, penser et se mouvoir quant au lieu. Il faut dire

---

82 *Ibid.* : « Ad hoc dicendum phylosophice loquendo quod deus non est anima mundi sed intelligentia ; et rationes probantes hec concedende sunt. Unde respondeo ad primum : primo mobili primus debetur motor. Verum est cum sit causa generantia Deus, scilicet causans omnia non tamen mouens immediate sed mediante intelligentia, ut dicit Plato. Per hoc patet ergo ad secundum, quia licet sit forma formans omnia, non tamen inmediate mouet omnia, sed per intelligentiam, ut dictum est. Ad hoc uero quod obicis quod intelligentia sit non anima mundi quia anima que mouet inest, uerum est de anima que est motor et perfectio, sed intelligentia solum est motor. Ad secundum : omnis motus est per contactum, intelligendum est secundum substantiam uel uirtutem. Unde licet intelligentia mundo mobili non contingat secundum substantiam, tamen contingit secundum uirtutem sicut radii solares parietem. ».

83 Cf. ci-dessus, p. 149 et ss.

84 O. Weijers, *Le travail intellectuel*, VI, p. 196.

85 Pseudo-Nicolas de Paris, *Rationes Sex principiorum*, München, Bayerische Staatsbibliothek, Clm. 14460 (= *M*) fol. 175vb : « Hiis uisis dubitatur hic primo utrum mundus habeat animam. Quod non uidetur : nichil mouens sicut anima mouet motu continuo et sempiterno, quia ei accidit fatigatio ; sed mouens corpus supra celeste mouet motu continuo, ut probatur in VIII° *Phisicorum* ; ergo quod mouet corpus primum siue mundum non est anima ; mundus igitur non habet animam. ».

86 *Ibid.* : « Contra : omne quod uiuit habet animam a qua est uita ; corpus superceleste uiuit, ut uult Aristotiles in secundo *Celi et Mundi* ; ergo corpus superceleste habet animam. Item ad idem, omne quod mouetur secundum desiderium et uoluntatem habet animam cuius est desiderium ; sed corpus celeste mouetur secundum desiderium et cetera, ut dicit Aristoteles secundo *Celi et Mundi* ; ergo habet animam. ».

87 *Ibid.* : « Item nobiliori perfectibili nobilior debetur perfectio ; sed corpus celeste nobilius est corpore humano ; ergo ei debetur nobilior perfectio ; sed non est nobilior perfectio anima rationali ; ergo corpori celesti debetur anima rationalis ut perfectio et ita habet animam rationalem. ».

> donc que le corps supra céleste vit par une vie qui est d'être mû par l'intelligence quant au lieu, et selon ce mode, l'âme du monde reçoit l'intention d'âme[88].

La réponse se déroule autour du concept d'âme comme donatrice de vie, mais tout de suite l'auteur essaie de l'inclure dans la classification aristotélicienne des différents types de vie : végétative, sensible, rationnelle et pur mouvement local (ce qui se trouve aussi décrit dans les *Communia Logice*)[89]. Encore une fois, l'âme du monde est intégrée dans et mise en cohérence avec le système aristotélicien. L'âme du monde donc assure le mouvement des cieux qui eux sont mus par les intelligences célestes. Or, même si ce texte suppose que l'âme du monde est une intelligence, ou a un certain rapport avec elles, il ne fait pas cette inférence. Le pseudo-Nicolas se limite à relier l'âme du monde avec le mouvement local du monde. Or, lorsqu'il résout les arguments proposés en premier lieu, il indique encore – comme l'avait impliqué Nicolas de Paris à son tour – qu'il y a deux réponses différentes à cette question : l'une selon les théologiens, l'autre selon la philosophie :

> À l'autre <argument> il faut dire que, selon les théologiens, l'âme du monde est le Premier et, à ce que l'on objecte en sens contraire, il faut dire que le Premier, quant à ce qui est de la part du mouvement, meut dans l'instant, mais <le fait> que le ciel ne soit pas mû ainsi vient de la part du ciel et non du Premier, ou bien à cause de la nécessité des choses inférieures. Cependant, philosophiquement parlant, le Premier n'est pas l'âme du monde ni ne meut le ciel immédiatement mais par une intelligence touchée par lui[90].

Donc, selon les théologiens, l'âme du monde est le Premier, c'est-à-dire Dieu, mais selon la philosophie, l'âme du monde est l'intelligence, laquelle est à son tour mue par le Premier, de telle sorte que chaque ciel a une intelligence qui le meut, mais l'ensemble est mû par une intelligence – l'âme du monde –, laquelle est, d'une certaine façon, 'touchée' par le Premier.

Par ailleurs, nous avons vu jusqu'ici des réponses qui se répètent : les théologiens considèrent que l'âme du monde est Dieu, ou le Premier, – bien que les théologiens en question identifient le monde archétype au Premier ou à Dieu et non à l'âme du monde[91] – tandis que les philosophes, dénotant probablement Aristote ou les maîtres mêmes, pensent que c'est une sorte d'intelligence séparée selon la substance mais jointe au corps du monde selon la force (*uirtus*).

---

88 *Ibid.*, *M* fol. 176ra : « Solutio. Dicendum ad primum quod mundus habet animam et quod mundus uiuit ; sed uiuere dicitur multipliciter, ut dicitur secundo *de anima* scilicet uegetari, sentire, intelligere et moueri localiter. Dicendum ergo quod corpus superceleste uiuit uita que est motum secundum locum ab intelligentia et hoc modo recipit anima mundi intentionem anime. ».

89 Cf. ci-dessus, p. 152, n. 35.

90 *Ibid.*, *M* fol. 176ra : « Ad aliud dicendum quod secundum theologos anima mundi est primum ; et ad obiectum in contrarium dicendum quod primum quantum est a parte mouentis mouet in instanti, quod autem celum non moueatur sic, hoc est a parte celi et non a parte primi, uel propter neccesitatem inferiorum. Philosophice tamen loquendo, Primum non est anima mundi nec mouet celum inmediate sed intelligentia ab ipso tacta. ».

91 Cf. ci-dessus, p. 162, n. 78.

d. Anonyme (Pseudo-Robert Kilwardby), Lectura in librum sex principiorum

Quant au commentaire inséré dans le manuscrit contenant les autres commentaires « canoniques » de Kilwardby, à savoir le ms. Cambridge, Peterhouse 205, nous avons pu le consulter à travers une série de transcriptions faites par Patrick O. Lewry[92]. Le maître se demande d'abord pourquoi on dit que l'âme du monde n'échoit pas à une composition[93]. Le maître pose deux arguments pour l'inclusion de l'âme du monde dans la composition : le premier de Platon qui appelle animaux les orbes supérieurs[94], le deuxième d'Aristote, se demandant, à propos de la situation du moteur du premier ciel, s'il est situé dans la circonférence ou dans le centre. Or, le maître suppose d'abord, comme le font d'autres, que l'âme du monde est ce moteur du premier ciel (*cum anima mundi sit motor primi celi*)[95], le restituant donc dans un contexte terminologique aristotélicien.

Ce qui est frappant, ici comme dans les autres commentaires, c'est le fait que nos maîtres ont cherché quelque chose chez Aristote qui pourrait répondre en quelque sorte à l'appellation 'âme du monde', même si l'on ne pouvait pas trouver ce syntagme littéralement dans ses textes. Le fait aussi de ne pas donner grande importance à l'attribution du *Liber sex principiorum* à Aristote ou à un autre, montre encore une fois que les maîtres utilisent les textes pour élaborer leur philosophie, peu importe que la source soit Platon ou Aristote. Le souci philologique n'est pas le leur. Ils sont en train d'ourdir un système philosophique qui est à la limite tissé avec les fils du vocabulaire aristotélicien, mais qui admet une structure et des couleurs tout à fait variés. Pour eux, cela ne pose pas de problèmes. Ils donnent une cohérence à leurs dits au-delà de l'appartenance à l'une ou l'autre ligne philosophique.

Il faut maintenant examiner la réponse très intéressante de notre maître :

> À la sixième dubitation il faut dire que le moteur du premier ciel meut seulement de l'extérieur, et il n'est pas <vrai>, comme quelques-uns le disent, que le ciel a un moteur intrinsèque et conjoint à lui et un autre moteur extrinsèque et séparé de lui, et que le moteur extrinsèque meut le ciel comme ce qui est désirable. En effet, ils disent que le moteur intrinsèque, qui appréhende et intellige le moteur extrinsèque comme désirable et bon, meut le premier ciel. À partir de cela suit

92 Nous exprimons notre gratitude envers Claude Lafleur, qui nous a aimablement envoyé cette transcription. Cf. aussi, Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 158-160.

93 Cambridge, Peterhouse 205, fol. 38ra : « Sexto dubitatur super hoc quod dicit animam mundi non contingere compositioni. ».

94 *Ibid.* : « Si enim orbes superiores bene uocentur animalia a Platone et anima hominis uel bruti contingat corpori, uidetur quod anima primi celi primo celo contingat. ».

95 *Ibid.* : « Item cum anima mundi sit motor primi celi et in fine octaui *Phisicorum* querat Aristoteles utrum motor primi celi situm habeat in circumferencia an in centro determinando quoniam in circumferencia ibi non magis uiget sua uirtus. Et <in> fine *Metaphisice* apparet quod anima mundi contingat mundo. Si enim situm habet motor celi in celo, siue in circumferencia siue in centro celo contingit, nichil est ergo quod separat animam mundi a forma per hanc particulam 'contingens composicioni'. ».

> qu'au moins ce moteur conjoint-là se meut par accident, et ainsi c'est évident que ce moteur-là est un moteur qui peut se fatiguer, ce qui est inconvenant. En conséquence, nous disons avec Aristote dans le *Livre du ciel et du monde* que les corps supra célestes se meuvent eux-mêmes de telle sorte qu'ils n'ont pas besoin d'un moteur intrinsèque par lequel ils soient mus ; car leur substance est lumière ou plus noble que la lumière. Donc, ils ont un seul moteur extrinsèque et pas fatigable. D'où Aristote détermine dans le VIII^e^ <livre> de la *Physique* que le moteur du premier ciel est une substance insécable, d'une puissance infinie, et à partir de cela il peut être évident que, en tant que simple, il n'a pas <un moteur intrinsèque>, puisqu'il est insécable, et ainsi il n'échoit pas non plus au ciel même. Cependant il faut savoir que ce qui est dit, qu'il a son lieu dans la circonférence, il faut le comprendre selon la raison de l'agent, ce qui est davantage dans la circonférence que dans le centre, puisque, là, sa vertu et son opération ont plus de force. Et ainsi est évident de quelle manière l'âme du monde est jointe à la notion de 'forme' au moyen de ce syntagme 'qui échoit à une composition'[96].

Puisque le maître s'accorde pour dire que l'âme du monde est le moteur du premier ciel, ce qu'il ne met jamais en question, sa discussion tournera autour du type de moteur dont il s'agit. S'agit-il d'un moteur intrinsèque ou d'un moteur extrinsèque ? Alors, il cherche seulement à préciser le type de moteur que l'âme du monde est, et la façon dont elle meut. En outre, il s'écarte de la position que Robert Kilwardby pose, à savoir proposant deux moteurs, un extrinsèque et un autre conjoint, auxquels le maître ajoute un troisième moteur intrinsèque qui est la nature[97]. C'est une puissante raison que trouve Lewry pour rejeter l'attribution de cet ouvrage à Kilwardby[98].

La prochaine question du Pseudo-Robert Kilwardby concerne justement le sens de l'expression '*anima mundi*' : elle est certes le moteur du premier ciel, mais est-elle

---

96 *Ibid.*, et Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 158 : « Ad 6 dicendum quod motor primi celi est tantummodo mouens extra, et non est, sicut quidam dicunt, quod habeat celum motorem intrinsecum et coniunctum ei et motorem extrinsecum et separatum ab eo, et quod motor extrinsecus mouet celum sicut appetibile. Dicunt enim quod motor intrinsecus, qui est apprehendens et intelligens motorem extrinsecum sicut appetibile et bonum, mouet primum celum. Sequitur enim ex hoc quod ad minus motor ille coniunctus mouetur per accidens, et sic oportet quod motor ille sit motor fatigabilis, quod est inconueniens. Dicimus igitur cum Aristotile, in libro *De Celo et mundo* quod corpora supracelestia seipsis mouentur, ita quod non indigent alico motore intrinseco quo mouentur ; substancia enim eorum lux est uel luce nobilior. Habent ergo tantum motorem extrinsecum nec fatigabilem. Vnde determinat Aristotiles in VIII *Phisicorum* quod motor primi celi est substancia inpartibilis, infinite potencie, et ex hoc potest patere quod, sicut simplex non habet, cum sit impartibilis, et sic nec ipsi celo contingens. Sciendum tamen quod hoc quod dicitur, si<tum> habet in circumferencia, intelligendum est secundum racionem agentis, que plus est in circumferencia quam in centro, cum ibi uigeat sua uirtus et sua operatio. Et sic patet quomodo anima mundi a racione forme per hanc particulam, 'composicioni contingens' seiungitur. ».

97 Cf. ci-dessus, p. 157, n. 63.

98 Cf. Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 159.

la première cause ou une certaine intelligence créée ? L'argument à réfuter propose que l'âme du monde soit la première cause[99]. À cela le maître répond :

> Au septième il faut dire que la cause première n'est pas un moteur propre d'un certain corps, et à l'argument qui est en sens contraire il faut dire que pour un corps très noble il faut un moteur très noble parmi les moteurs députés pour les corps mouvants. Or, la cause première n'est pas un tel moteur, car son mouvoir est son intelliger, puisque son action est identique avec sa substance. Mais le moteur du ciel est une intelligence créée. Il a aussi une forme naturelle corporelle qui concourt à son mouvement. Par conséquent, le moteur du ciel n'est pas complètement naturel, mais, d'une certaine manière, animal. Et le Commentateur s'accorde avec cela, qui dit que le ciel a, parmi les parties de l'âme, celle qui est motrice selon le lieu et celle qui est intelligence ; en effet, il établit que les corps célestes sont animés, mais il appartient aux théologiens de dire si cela est vrai ou non. Or, on dit que le moteur du ciel est l'âme du monde, comme il a été dit, parce que, tout comme chez l'animal la vie, le salut et l'opération sont par l'âme, ainsi aussi chez ceux qui sont dans le monde <la vie est> par le moteur du ciel[100].

Le moteur du ciel, et donc l'âme du monde, est une intelligence créée, qui anime le ciel. Or, il restera aux théologiens de décider si ceci est vrai ou non ! Notre maître semble un peu confondu ici – ou il ne veut pas tomber dans une position hétérodoxe –, mais il se reprend pour dire qu'enfin ce qui donne la vie est l'âme, et donc ce qui donne la vie au monde c'est cette âme.

---

99 Cambridge, Peterhouse 205, fol. 38ra ; Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 159 : « Septimo queritur quid est illud quod dicitur hic anima mundi, que dicitur motor celi, et propter quid dicitur anima mundi. Est enim dubium utrum prima causa sit motor celi, an alica intelligencia creata. Et uidetur quod prima causa hac racione : corpori nobili debetur motor nobilis, ergo nobiliori nobilior, et nobilissimo nobilissimum. Celum est corpus nobilissimum, ergo habet motorem nobilissimum ; set prima causa inter omnia mouencia est nobilissimum : ergo prima causa est motor celi. Huic uidetur Aristotiles sentire in XI *Methaphisice* et in VIII *Phisicorum* et alibi, et eciam Commentator exponens illum, set hoc est contrarium sentencie Augustini et aliorum philosophorum. Set hec questio est alterius negocii. ».

100 Cambridge, Peterhouse 205, fol. 38rb ; Lewry, *Robert Kilwardby's Writings on the 'Logica Vetus'*, p. 159-160 : « Ad septimum dicendum quod non est causa prima motor proprius alicuius corporis, et ad argumentum quod est in contrarium dicendum quod corpori nobilissimo debetur motor nobilissimus inter motores corporibus mouentibus deputatos. Talis autem motor non est causa prima ; suum enim mouere est suum intelligere, cum sit sua accio idem quod sua substancia. Set est motor celi intelligencia creata. Habet eciam formam naturalem corporalem conferentem ad suum motum. Unde non est motus celi omnino naturalis, set alico modo animalis. Et huic consonat Commentator qui dicit quod celum habet de partibus anime motiuam secundum locum et intelligenciam ; ponit enim corpora celestia esse animata, set utrum hoc sit uerum uel non dicant theologi. Dicitur autem motor celi anima mundi ut dictum est, quia sicut per animam est uita, salus et operacio in animali, sic in hiis que sunt in mundo per motorem celi. ».

e. Robert de Paris, Notule super librum sex principiorum.

Il nous reste à vérifier le *Scriptum super librum sex principiorum* attribué à Robert de Paris. Il pose quatre questions : 1. si le monde est un seul ou plusieurs ; 2. s'il a une âme ; 3. étant donné qu'il en a, s'il en a une ou plusieurs ; 4. qu'est-ce que l'âme du monde[101]. Quant à la première question, même si elle inclut des arguments très intéressants en faveur de l'existence de plusieurs mondes, le maître finit par conclure qu'il n'y en a qu'un seul. En deuxième lieu, se déroule la question habituelle, à savoir, si le monde a une âme. Et il répond que oui, mais cette âme ne correspond pas aux trois types d'âme déjà énumérés, végétal, sensible et rationnel, c'est un autre type d'âme qui est la *sagesse du Premier* (*sapientia Primi*) et ainsi elle n'échoit pas à une composition[102]. Ensuite il reprend de nouveau une autre façon de distinguer quatre manières dont on dit 'vie', dont la quatrième est cette première sagesse, qui régit tout ce qui est donné dans un composé matériel[103]. La troisième question aura une réponse assez standard, car tout comme il y a un seul monde, il y aura aussi une seule âme[104]. Finalement, la quatrième question, portant sur ce qu'est l'âme du monde, commence avec deux arguments proposant la cause première comme âme du monde[105], suivis d'une réponse assez brève :

> À cela il faut dire qu'on a distingué ci-dessus trois <modes de parler> du monde et selon <ce mode> triple est l'âme de ce monde, parce que selon que le monde est appelé unité totale de toutes les choses corporelles et incorporelles, ainsi la première cause est dite être l'âme du monde ; selon que le monde est appelé unité des choses corporelles seulement, ainsi l'âme du monde est le premier mobile ;

---

101 Robertus Parisiensis, *Notule super librum sex principiorum*, München Bayerische Staatsbibliothek 14246 (= M^2), fol. 67vb : « Queritur hic quatuor. Primo utrum mundus sit unus aut plures. Secundo utrum habeat animam. Tertio dato quod habeat utrum habeat unam uel plures. Quarto, quid sit anima mundi. ».

102 *Ibid.* M^2, fol. 68ra : « Sapientia prima est anima mundi et ita anima mundi nulli compositioni contingit. ».

103 *Ibid.* M^2, fol. 68ra : « Alia etiam est prima illa sapientia que regit omnia materiali compositi contingens. ».

104 *Ibid.* M^2, fol. 68ra : « Ad hoc patet solutio ex iam dictis, non enim sunt plures mundi sicut dictum est, sed unus tantum et ideo unam tantam animam habebit. ».

105 *Ibid.* M^2, fol. 68ra : « Quarto queritur quid sit anima mundi. Et uidetur quod prima causa quia, sicut dicit Augustinus, anima in corpore se habet ad similitudinem dei […] quia, sicut deus ubique est et in uniuerso totius ipsum mouens, regens, uiuificans et gubernans, sic anima in corpore iuncta est. Ergo sicut anima in corpore dicitur esse anima ipsius corporis cuius est anima, quia ipsum mouet, regit, uiuificat et gubernat, sic prima causa dicitur anima mundi, cum ipsum moueat, regeat, uiuificet et gubernet. Item duplex est agens, scilicet quedam per uoluntatem, quedam per naturam. Item agens per uoluntatem est duplex, quia quedam quod potest in productione rei tantum, quodam autem quod potest in productione et conseruatione quod tale est, prima causa, respectu omnium mundanorum. Sed omne quod potest in productione rei siue conseruatione est anima ipsius. Ergo prima causa que est huiusmodi respectu mundi est anima mundi. ».

mais selon que le monde est dit unité des choses incorporelles seulement, ainsi <l'âme> du monde est une certaine intelligence qui meut le ciel[106].

Ceci est un exemple très heureux de ce que l'on pourrait appeler « extrapolation » de Platon chez Aristote, ou bien traduction d'une théorie platonicienne – celle de l'âme du monde – en langage aristotélicien. En effet, le maître distingue d'abord trois façons dont on peut parler de 'monde' et ainsi trois façons correspondantes où l'on pourrait parler d'*'*âme du monde'. Si l'on prend comme 'monde' ce qui contient et les choses corporelles et les choses incorporelles, alors on considère que l'âme du monde est la cause première ; si 'monde' s'applique seulement aux choses corporelles, alors l'âme du monde est le premier mobile, finalement, si 'monde' dénote seulement les choses incorporelles, alors l'âme du monde est une sorte d'intelligence. On voit que, à chaque fois, on fait équivaloir 'âme du monde' à un terme aristotélicien que l'on peut trouver littéralement dans différents textes. Si l'on considérait un texte platonicien, comme le *Timée*, on serait alors en train de faire une concordance, de rapprocher les deux auteurs. Or, il s'agit ici d'un texte aristotélicien – qu'il soit écrit par lui ou non, ne semble pas être de grande importance dans ce contexte, parce qu'il a été confectionné pour combler une lacune dans l'œuvre du Stagirite et qu'il se trouve être cohérent avec le reste de ses œuvres. Finalement, il faut remarquer qu'ici Robert fait un certain lien à la réponse étiquetée par les autres maîtres comme appartenant aux théologiens – à savoir identifier l'âme du monde au Premier, ou Première Cause. Ce qui soulève de nouvelles interrogations. Est-ce que cela veut dire que ce Robert pourrait être un théologien ou un étudiant en théologie qui reprend la défense de cette idée ? Est-ce que ce texte devrait être relié d'une certaine façon à des théologiens connus par nous ? Toutes ces questions nous mèneraient encore à de nouvelles recherches que nous laisserons pour une prochaine aventure.

4. Bilan et remarques finales

Ainsi que l'ont bien remarqué des spécialistes comme Paul Dutton ou Zénon Kaluza[107], les études sur le *Timée* – et même la transmission de ses manuscrits – sont presque disparus pendant le XIII^e^ siècle. Cela explique que le dernier traitement sur l'âme du monde dans le contexte du *Timée* dans un texte artien soit d'environ 1230 – dans les *Accessus philosophorum VII artium liberalium*. Après cela, les considérations sur l'âme du monde quittent le contexte platonicien – même si le *Timée* continue

106 *Ibid*. *M*[2], fol. 68ra : « Ad hoc dicendum quod superius tripliciter distinguitur mundus. Et secundum triplex est anima ipsius mundi, quia, secundum quod mundus uocatur tota unitas rerum corporearum et incorporearum, ita prima causa dicitur anima esse mundi. Secundum quod mundus appellatur unitas rerum corporearum tantum, ita primum est mobile anima ipsius mundi. Secundum autem quod mundus dicitur unitas rerum incorporearum tantum, sic est mundi <anima> quedam intelligentia mouens celum. ».

107 DUTTON, « Material Remains of the Study of the *Timaeus* in the later Middle Ages », p. 203-230. KALUZA, « L'organisation politique de la cité dans un commentaire anonyme du Timée de 1363 », p. 141-172.

d'être considéré dans les textes didascaliques – pour se retrouver dans un tout autre contexte. En effet, les traitements sur l'âme du monde se déplacent vers les sections et commentaires reliés au *Liber sex principiorum* et alors dans un contexte aristotélicien. Le *Liber sex principiorum* est confectionné au XII^e^ siècle dans le but de compléter une lacune doctrinale dans les textes aristotéliciens[108], entre autres le traitement des six catégories apparemment négligées – selon l'auteur, qui demeure anonyme – dans le texte 'des predicaments', *Praedicamenta* (qui traduit dans le latin de Boèce les *Catégories* d'Aristote). Or, avec un début tronqué, l'opuscule commence *ex-abrupto* avec une discussion sur la 'forme', laquelle 'échoit à la composition' (*compositioni contingens*), mais en même temps consiste en une 'essence invariable' (*invariabili essentia consistens*). Il va donc considérer par contraste d'autres essences invariables qui n'échoient pas à la composition, donnant l'exemple de l'âme du monde[109]. Les artiens semblent fortement intéressés par cette mention de l'âme du monde, car, même si elle n'appartient pas au traitement du *Livre des six principes* et n'est mentionnée qu'une seule fois dans tout l'ouvrage, la question sur ce point devient la norme. En effet, tous les commentaires que nous avons analysés en traitent, sans compter que c'est aussi une question reprise dans les examens !

Or, tout comme le cadre, aristotélicien, où elle est mentionnée, l'âme du monde devient aristotélicienne dans les termes, car les maîtres essaient en quelque sorte de 'traduire' l'âme du monde en des termes aristotéliciens. Chaque maître essaie donc d'établir un candidat aristotélicien idéal pour identifier l'âme du monde : est-elle une intelligence céleste ?, est-elle la première cause, c'est-à-dire Dieu ?, quelle sorte parmi les espèces d'âme identifiées par Aristote serait-elle ? Ce sont les questions que les maîtres se posent pour donner sens à ce terme nouveau dans le contexte aristotélicien. Sauf Robert Kilwardby et Robert de Paris, les autres maîtres donneront des alternatives de réponse : d'une part, une réponse appartenant aux théologiens et, d'autre part, une réponse philosophique.

D'abord, plusieurs maîtres indiquent que ladite 'position des théologiens' est celle selon laquelle l'âme du monde est identifiée avec Dieu – nommé la plupart du temps *Premier* ou encore *Première cause*, ou *Première essence* – ; or, nous n'avons pas trouvé de théologien qui souscrive à cette thèse. D'ailleurs, plusieurs, comme Alexandre de Halès et Thomas d'Aquin, la nient, s'appuyant sur l'autorité d'Augustin dans le *De ciuitate Dei*[110]. Mais il faut aussi rappeler la position d'Albert le Grand dans son propre commentaire au *Liber sex principiorum*, qui dit explicitement que la cause première n'est pas l'âme du monde[111].

Dans ce même environnement, quelques auteurs identifient l'âme du monde avec une intelligence céleste, car c'est ce qui, dans l'univers aristotélicien du *Livre sur le ciel*, fait bouger les sphères célestes. Or, chez Kilwardby, l'âme du monde est un moteur conjoint mais non intrinsèque, qu'il fait équivaloir aux intelligences

---

108 F. Papparella, « 'Introduzione »', p. 9.
109 Cf. Anonyme, *Liber sex principiorum*, éd. Minio-Paluello, p. 35 ; cf. trad. Papparella, p. 169.
110 Cf. ci-dessus, n. 31 et 37.
111 Cf. ci-dessus, p. 154, n. 49.

aristotéliciennes. Chez Nicolas de Paris, l'âme du monde demeure une intelligence qui est reliée au monde non quant à la substance (c'est-à-dire comme perfection), mais quant à la vertu (c'est-à-dire comme moteur). À la différence de son homonyme, le Pseudo-Nicolas de Paris considérera que l'âme du monde est une sorte d'intelligence particulière qui a en quelque sorte un contact avec le Premier. L'anonyme du ms. Peterhouse 205, pour sa part, détermine que le moteur du premier ciel est l'âme du monde. Une position qui constitue un bilan sera celle de Robert de Paris, lequel reprend les différentes délimitations possibles du 'monde' (l'ensemble des choses corporelles, l'ensemble des choses incorporelles, et l'ensemble des deux), auxquelles correspondent différentes 'âmes' spécifiques (le premier mobile, une intelligence et la première cause, respectivement). Finalement, Albert le Grand établit que l'âme du monde est le moteur du premier mobile.

Nous pouvons maintenant retourner vers les textes didascaliques comme le guide de l'étudiant dans le *Compendium examinatorium parisiense* et admettre que l'on y décrit une âme du monde extirpée de son 'lieu naturel', le *Timée*, et transplantée dans un univers qui, ne l'admettant pas en principe, était suffisamment fertile pour l'accueillir – avec les textes pseudo-aristotéliciens comme le *Liber de causis* ainsi que les interprétations du péripatétisme gréco-arabe – pour lui permettre une féconde croissance. Ce nouveau concept d'âme du monde est donc l'expression d'une philosophie toute artienne qui ne se soucie pas de la parenté des idées, mais plutôt d'en faire un réseau cohérent parmi les textes qu'ils voyaient comme autorités. Ce réseau finit par ne ressembler qu'à eux, les maîtres, qui, essayant d'expliquer des textes à d'autres, ont fini par inventer leur propre philosophie.

Éditions critiques de textes issus des Facultés des arts et de théologie de l'Université de Paris aux XIII^e^-XIV^e^ siècles

ANNE GRONDEUX

Fortunes médiévales de l'éloge de la grammaire selon saint Jérôme

Étude et édition de la Sententia Hieronymi de utilitate artis grammaticae*

La *Sententia Hieronymi de utilitate artis grammaticae* (dorénavant *SH*) est un petit texte du VIII^e^ siècle d'origine insulaire, qui vise à justifier l'étude de la grammaire par l'accumulation de témoignages émanant en majorité de Pères de l'Église : Jérôme, Augustin, Grégoire. La *SH* ressortit à un genre littéraire typique des VII^e^-VIII^e^ siècles, documenté par d'autres dossiers comme le *Cur artem grammaticam* ou l'*Expossitio latinitatis* de l'Anonyme ad Cuimnanum, avec lesquels elle partage des arguments. Le dossier ayant été abondamment travaillé[1], notre contribution se centrera sur sa tradition manuscrite fluide (2) et sur ses reprises dans le Moyen Âge tardif (3), parce qu'elles éclairent les origines du texte ; nous en donnons d'emblée l'édition (1), en hommage au travail d'édition de textes mené par Claude Lafleur.

* Cette recherche a été menée dans le cadre du laboratoire d'Histoire des Théories Linguistiques (Université Paris Cité & Université Sorbonne Nouvelle, CNRS). Je tiens à exprimer ma gratitude à Yukio Iwakuma, qui a eu la générosité de mettre en ligne ses superbes transcriptions, et la gentillesse de m'envoyer un extrait microfilmé du manuscrit de Vienne, à Ingeborg Formann et Friedrich Simader de l'Österreichische Nationalbibliothek pour l'extrême amabilité avec laquelle ils m'ont gracieusement fait parvenir une photo de ce feuillet, et à Franck Cinato pour sa relecture et ses suggestions.

1 G. Gundermann, « Lucretius und Solinus », *Rheinisches Museum*, 46 (1891), p. 489-493 ; B. Löfstedt, « Grammatisch-rhetorische Fragmente im Anonymus ad Cuimnanum », *Eranos*, 88 (1990), p. 121-124 ; V. Law, *Grammar and grammarians in the early middle ages*, London-New York, Longman, 1997 ; L. Munzi, « *Testi grammaticali e 'renovatio studiorum' carolingia* », in *Manuscripts and Tradition of Grammatical Texts from Antiquity to the Renaissance*. Proceedings of a Conference Held at Erice, 16-23 October 1997, as the 11^th^ Course of International School for the Study of Written Records, Cassino (Frosinone), Università degli studi di Cassino, 2000, p. 351-88 ; F. Cinato, *Priscien glosé : L'Ars grammatica de Priscien vue à travers les gloses carolingiennes*, Turnhout, Brepols, 2015 (Studia Artistarum, 41), p. 11 ; Y. Iwakuma : http://www.s.fpu.ac.jp/iwakuma/Transc/InterPhilosophosEtGrammaticos.pdf.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 175-200
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133170

1. Édition de la *Sententia Hieronymi*

Prenant pour la première fois en compte l'intégralité de la tradition manuscrite préservée[2], notre édition n'est pas pour autant celle d'un « texte » au sens strict du terme puisque la *SH* n'a jamais circulé sous cette forme, avec la réunion de tous ces éléments. C'est la raison pour laquelle nous insistons *infra* sur l'existence de deux recensions α et β, indiquées en marge pour chaque extrait. Les sigles des manuscrits et des parallèles sont explicités en fin de contribution.

C 77r *L* 93v *M* 29v *R* 227r *V* 114r *W* 93vb

α β 1a. Incipit sententia sancti Hieronimi de utilitate grammaticae artis.

> ***V. lect.*** *1a] lac. W s. iher. d. u. g. a. iter. alia manu in interl. spatio V || incipit MR LV] om. C || sancti MR L] om. C V || hieronimi MR L C] iheronimi V || grammaticae artis MR LV] tr. C*

α β 1b. Inter philosophos et grammaticos et rhetores paene ab incunabulis nutritus sum.

> ***Fons*** *Hier. prol. Iob p. 732, 37 : in latino paene ab ipsis incunabulis inter grammaticos et rethores et philosophos detriti sumus*
>
> ***Testimonia*** *EL 1.383 : et alibi de semet Hironimus profetetur dicendo : inter philosophos et grammaticos pene ab incunabulis meis depotatus sum ; CAG : poene ab incunabulis apud phylosophos et gramaticos deputati sumus ; GlGr p. 266, 145-147 : quod satis pandit Ieronimus per hec uerba : inter ipsos gramaticos, philosophos et rethores pene ab ipsis cunabulis nutritus sum ; Ioh. Vign. : ad laudem autem gramatice dicit Ieronimus : inter gramaticos et rethoricos sum nutritus a cunabulis ; cf. Löfstedt 1990, p. 123*
>
> ***VL*** *rhetores MR C g] rethoricos LV W m om. k || incunabulis MR LV k] ipsis cunabulis CW g cunabulis m*

α β 1c. Et sicut tela non habens licium ad nullum opus bonum sine ipso perficitur, ita et cetera scriptura absque grammatica inordinata esse uidetur.

> ***Testimonia*** *Wessobrunn 63b : sicut tela non habens licium ad nullum opus perfectum sine illo perficitur, ita et omnis scriptura absque grammatica inordinata esse (finis deest) ; GlGr p. 266, 147-150 : et sicut tela licium non habens ad nullum bonum opus sine ipso proficitur, ita et cetera scripta sine grammatica inordinata esse uidentur ; Ioh. Vign. : et sicut tela licium non habens ad nullum bonum opus potest deuenire sic nullus sine gramatice studio cumulum scientiae attingere potest, sine qua nemo dignus in ecclesia promoueri aliqualibet nisi sciat uoces uocibus copulare et copulatas congrue constructas debito modo proferre*
>
> ***VL*** *non … licium MR LV h] l. n. h. CW gm || perficitur CW h] pro- MR LV g || et cetera MR CW g] etiam LV et omnis h || absque MR CW] sine LV hg*

---

2 Gundermann, « Lucretius und Solinus », utilise le ms *R*, Munzi, « *Testi grammaticali* » les mss *M* et *V*, Iwakuma *M, V* et *W*. Le site Mirabile signale les mss *M, R* et *V* (http://www.mirabileweb.it/title/sententia-sancti-hieronimi-de-utilitate-grammatica-title/172839).

α β 1d. Item qui amat uina non exsecret crateras, et qui nucleos non crinos, qui oleum non amurcam, qui lac non uaccas, qui segetes non boues, qui fidem non opus, qui deum non proximum, qui filios non coniugium, et qui sapientiam desiderat non horreat artem grammaticam, sine qua nemo eruditus et sapiens potest esse,

Fons *cf. Ps. Hier. in Marc. 1 (PL 30 col. 595$^{C\text{-}D}$) : amaritudinem radicis, dulcedo pomi compensat: pericula maris, spes lucri delectat: dolorem medicinae, spes salutis mitigat. Qui desiderat nucleum frangit nucem*

Testimonia *EL 1.547 : qui amat uina, non execret crateras, et qui nucleos, non crinos; qui oleum, non amoricam; qui lac, non uaccas; qui segites, non boues; qui fidem, non opus; qui Deum, non proximum; qui filios, non coniugium; et qui sapientiam desiderat, non orreat artem grammaticam, sine qua nemo eruditus et sapiens esse potest ; Ps. Beda collect. 233 : qui amat uina, non execratur crateras ; qui nucleos, non putamina ; qui segetes, non boues ; qui lac, non uaccas ; qui deum, non proximum ; et qui amat scientiam, non abhorreat a gramatica, sine que nemo eruditus aut sapiens esse poterit ; GlGr p. 266, 150-155 : item qui amat uinum non execret cratheras, et qui nucleos non nuces, et qui oleum non amurcam, et qui lac non uaccas, qui segetes non boues, qui finem non opus, qui Deum non proximum, qui filium non coniugium, et qui desiderat sapientiam non abhorret gramaticam, sine qua nemo eruditus et sapiens esse potest... ; Oliv. Brit. p. 486 : unde idem (sc. Isidorus) alibi dicit : qui uinum <diligit> ciphos non execratur, qui Deum non proximum, qui filium non coniugium, qui oleum non nucleum. Si quis ergo alias scientias diligat, gramaticam non execretur sine qua omnis scientia sopita est et elinguis ; Ioh. Vign. : ad commendationem etiam gramatice dicit Gregorius, qui uinum diligunt ciphum non abhorreant, qui filium non coniugium, qui deum non proximum, qui lac non boues, qui oleum non amurcam, et si quis ceteras artes diligat, gramaticam non abhorreat, sine qua omnis anima sopita est et elinguis ; Petr. Croc. : Alio modo sic : qui uinum diligit ciphum non aborreat, qui oleum non amurcam, qui filium non coniugium, qui ceteras artes gramaticam non contempnat*

VL *Item MR LV g] item ipse C lac. W om. kan || uina MR LV kbano] uinum CW g || crinos MR LV kan] crines CW o putamina b nuces g || amurcam R LV W ang] amurca C murcam M amoricam k om. b || coniugium MR CW kang] coniugem LV o om. b*

α β 1e. sine qua et lector in ecclesia catholica ordinari non sinitur nisi qui legere et scire potest syllabas et accentuum rationem, species uel naturas dictionum et distinctiones sententiarum.

Fons *cf. Isid. eccl. off. 2, 11, 2 : qui autem ad huiusmodi promouetur gradum, iste erit doctrina et libris inbutus, sensuumque ac uerborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intellegat ubi finiatur iunctura, ubi adhuc pendeat oratio, ubi sententia extrema claudatur*

Testimonia *EL 1.547 : et lector in aeclesia catholica ordinari non sinitur, nisi qui legere et scire potest syllabas et accentuum rationem et species et naturas dictionum et distinctiones sententiarum, ut Essidorus dicit in libro de officialibus aeclesiae catholicae ; GlGr p. 266, 155-158 : ... sine qua lector in ecclesia non sinitur ordinari nisi qui legere et scire potest sillabas et accentuum rationem, species et naturas dictionum et sententiarum differentias*

VL *sinitur MR LV kang] desinitur CW || nisi … legere MR CW kang] om. LV || syllabas MR CW kang] syllabam LV*

α 2a. Donatus philosophus Constantini eiusque filiorum temporibus fertur exstitisse et grammaticae artis sub isdem principibus arcem in Roma obtinuit ut omnes illius disciplinae rationes 'Donati regulae' nominentur.

Testimonia *EL 1.397 : sed sentiendum est sciri melius esse, quam ob causam Donati regulae dicuntur, cum ipse Donatus alibi dicit: Periant, qui ante nos nostra dixerunt ; 1.406 : si autem lector harum interrogetur regularum tria, quibus omnis ueritas et omne negotium commendari solet et confirmari, locum scilicet, tempus, personam, respondeat locum Romam, metropolim Italiae, et Romani generis personam esse Donati, tempus uero Liberii aepiscopi, XXXVI. post Petrum apostolorum principem ; = Clm 19451 p. 274*

VL *2a MR LV] non hab. CW || Constantini … filiorum MR] senioris Theodosii LV || fertur MR] profertur LV || isdem principibus MR] eodem principe LV*

α 2b. Vnde et beatae memoriae sanctus Gregorius urbis Romae episcopus ait : Rediculum esse existimo ut sub regulis Donati grammatici uerba caelestis oraculi constringam.

Fons *Greg. M. moral., epist. ad Leandrum 5 : Nam sicut huius quoque epistolae tenor enuntiat, non metacismi collisionem fugio, non barbarismi confusionem deuito, situs motusque et praepositionum casus seruare contemno, quia indignum uehementer existimo, ut uerba coelestis oraculi restringam sub regulis Donati*

Testimonia *EL 1.395 : Gregorius Romanus : non constringam, inquit, uerba caelestis oraculi sub regula Donati grammatici ; CAG : dum dicit sanctus Gregorius : ridiculum mihi uidetur ut sub regulis Donati grammatici uerba caelestis oraculi constringam ; = Clm 19451 p. 274*

VL *2b MR L] om. V non hab. CW*

α 2c. Sanctus uero Hieronymus *Cronica* ab Eusepio Caesariense composita rescribens eiusdem Donati meminit ita dicens : Victorinus rhetor et Donatus grammaticus praeceptor meus Romae insignes habentur.

Fons *Hier. chron. 27 col. 687 : Victorinus rhetor, et Donatus grammaticus, praeceptor meus, Romae insignes habentur*

Testimonia *EL 1.378 : quod non, ut incauti quidam putant, reprobando dicit, sed in angustis misteriorum et interpretationis possito non erat temporis de uerborum generibus disputare, quippe qui alibi se discipulum fuisse Donati professus est dicens : Victorinus rethor et Donatus grammaticus, praeceptor meus, Romae insignis habentur; et in hoc auctoritas Donati ostenditur ; CAG : qui Hieronymus dicit : Victorinus retor et preceptor meus Donatus gramaticus insignis Rome habentur ; = Clm 19451 p. 274*

VL *2c MR L] om. V non hab. CW*

α β 3. Augustinus ait : Quatuor necessaria sunt in ecclesia dei, canon diuinus, in quo narratur et praedicatur uita futura ; historia, in qua narrantur gesta rerum ; numerus, in quo facta futurorum et sollempnitates diuinae enumerantur ; grammatica, in qua scientia uerborum intellegitur.

Fons *cf. Aug. ciu. 18, 40-41*

Testimonia *rat. comput. 2, 7 ; Ps. Beda comput. (PL 90 col. 647) ; Frag. Noual. ; AQ p. 384 ; Ioh. Vign. : unde dicit Augustinus quod in domo dei quatuor sunt necessaria, scilicet gramatica, ad uerba dei intelligenda et debito modo proferenda ; musica ad laudes dei decantandas ; ius canonicum ad iura ecclesie obseruanda ; compotus ad temporis notitiam cognoscendam*

VL *Augustinus ait MR] agustinus L hec sententia translata est ex dictis agustini episcopi V item acustinus ait C om. W || necessaria sunt MR LV] tr. CW || narrantur MR LV W] narratur C*

β 4a. Terentius dixit : in contextu historiae uel latinitatis primum uerbum indicatiui modi, deinde dicimus aduerbium, postea infinitiuum, deinde rectum casum, id est nominatiuum, deinde pronomen, postea participium et obliquos casus. Si quis recte historiam legat, secundum hunc ordinem omnes partes orationis eximabit.

Fons *Ps. Scaurus, De ordinatione partium orationis (GL VII) 33, 15 : Terentius Scaurus de ordinatione partium orationis. In contextu historiae uel Latinitatis, de quo nobis maxima cura est, primum indicatiui modi uerbum ponimus, deinde aduerbium, postea infinitiuum, deinde rectum casum, id est nominatiuum, deinde pronomen, postea participium et postea obliquos casus. Siquis recte historiam legat, secundum hunc ordinem omnes partes orationis examinabit*

VL *4a C] non hab. MR LV W || Terentius] terrentius C*

β 4b. Hieronymus. Omnis liber, si defuerit temporis auctoritas, non est recipiendus in ecclesia dei. Moris enim erat haereticis scribere et nulla auctoritate firmare.

Testimonia *Access. Prisc. c2A : Hir<onymus> : Omnis liber si defuerit testibus et sedet auctoritate affirmare non recipiendus est in ecclesia. Moris \subau./ enim hereticis et infidelibus scribere et nulla auctoritate affirmare; ideo non quaeritur haec IIIa in libris grammaticorum et in historiographorum infidelium quia non confirmatur in eis fides catholica, quamuis consuetudo obtinuit unicuique arti haec IIIa requiri ; c3 : In capite uniuscuiusque libri tria sunt inquirenda, locus tempus persona. Tamen Iheronimus dicit, omnis liber infidelis sine testibus non recipiendus est in ecclesiam. Moris est enim hereticis et infidelibus scribere et nulla auctoritate affirmare; ideo non quaerunt haec IIIa in libris grammaticorum et in historiographorum infidelium quia non confirmatur in eis fides catholica, quamuis consuetudo optima sit unicuique arti haec IIIa requiri*

VL *4b C] non hab. MR LV W || Hieronymus] iheronymus C*

β 5. Si quis proprietatem uniuscuiusque artis sequi uoluerit, sic dicat : canonem lego, historiam narro, numerum inuestigo, grammaticam compono.

VL *5 CW] non hab. MR LV || Si W] item acustinus si C*

2. Étude du texte

2.1. Description et tradition manuscrite

Connue par six manuscrits, la *SH* circule en deux recensions, α et β ; α est composée de quatre témoins : *M* = München, BSB, Clm 6404, fol. 29v-30r (*c.* 850, Freising) ; *R* = München, BSB, Clm 14429, fol. 227r (s. IX^2, Saint-Emmeran de Ratisbonne) ; *L* = Leiden, BPL 135, fol. 93v-94v (s. IX$^{2/4}$, France du Nord) ; *V* = Vatican, BAV, Reg. lat. 1283A, fol. 114r (s. IX^2, France du Nord) ; β est représentée par deux manuscrits : *C* = Valenciennes, BM 393, fol. 77r (s. IX, Saint-Amand) ; *W* = Wien, VPL 2090, fol. 93vb (s. XI-XII, Salzburg).

Ces recensions se distinguent par les blocs qu'elles transmettent :

{1a} Incipit sententia sancti Hieronymi : α + β
{1b} Inter philosophos et rhetores : α + β
{1c} Et sicut tela non habens licium : α + β
{1d} Item qui amat uina : α + β
{1e} Sine qua et lector : α + β
{2a} Donatus philosophus Constantini : α
{2b} Vnde et beatae memoriae sanctus Gregorius : α
{2c} Sanctus uero Hieronymus *Chronica* : α
{3} Augustinus ait : quattuor necessaria : α + β
{4a} Terentius dixit : in contextu historiae : β (*C*)
{4b} Hieronymus : omnis liber : β (*C*)
{5} Si quis proprietatem : β

Le bloc {1} est commun à toute la tradition manuscrite. Il énumère sous le nom de Jérôme, donné dans le titre {1a}, quatre arguments en faveur de la grammaire ({1b} à {1e}) dont seul le premier {1b} peut être effectivement rapporté à Jérôme, rappelant dans un passage célèbre sa formation, depuis le berceau, au milieu des philosophes, des grammairiens et des rhéteurs. Le bloc {2} n'est donné que par la recension α. Ses arguments évoquent Donat, qui fait le lien entre les trois extraits, et la portée considérable de ses règles grammaticales {2a}, selon ce qu'en disent Grégoire {2b} et Jérôme {2c}, dans des passages tout aussi connus. Le paragraphe {2b} cite en effet Grégoire signalant que l'Écriture n'a pas vocation à être régie par les règles de Donat[3], tandis que {2c} rappelle l'immense renommée, au temps de Jérôme, de Donat et Marius Victorinus. Le troisième extrait, à nouveau commun à

3 Sur cette phrase célèbre et sa portée, cf. L. Holtz, « Le contexte grammatical du défi à la grammaire : Grégoire et Cassiodore », dans J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi, *Grégoire le Grand*, Paris, Éditions du CNRS, 1986, p. 531-540.

toute la tradition manuscrite, est attribué à Augustin : il énumère quatre piliers de la vie ecclésiale, canon, histoire, numération, grammaire. Le quatrième n'est présent que dans le ms *C* : il est composé de deux citations, l'une d'un Ps. Scaurus {4a}, l'autre attribuée à Jérôme {4b}. Le cinquième et dernier bloc, propre à la recension β, est une paraphrase de {3} : l'insertion de {4} conduit *C* à en rappeler l'origine augustinienne.

La construction progressive et parallèle de ce dossier se laisse aisément reconstituer. C'est à l'évidence l'assemblage du {1} qui génère le titre de *Sententia Hieronymi* alors que seul {1b} peut être rapporté à Jérôme. Attribué à Augustin, le bloc {3} vient s'y greffer, et là aussi la motivation en est facile à saisir : {1e} mentionne l'Église universelle, dans laquelle le lecteur doit connaître la grammaire, or {3} traite précisément de quatre piliers fondamentaux pour l'Église, dont la grammaire. C'est à ce point que se séparent les deux recensions : la tradition α insère le bloc {2} consacré à Donat, parce que Jérôme, à qui {1} est attribué, le revendique pour maître ; à ce point, α n'évolue plus. Parallèlement, la tradition β, qui ignore {2}, ajoute en revanche d'abord {5}, paraphrase de {3}, avant que *C* n'insère {4}, qui traite également d'histoire et des lectures en Église. À ses débuts, la *SH* ne comprend donc que {1} et {3}, dans un état primitif qui ne nous a pas été conservé.

Nous résumons provisoirement ci-dessous la construction des deux recensions dans le tableau ci-dessous, où est aussi mentionnée la présence d'un autre petit texte, propre à α, les *Pauca de philosophia et eius partibus* (*PdP*) : dans *M* et *LV*, il suit en effet directement la *SH*.

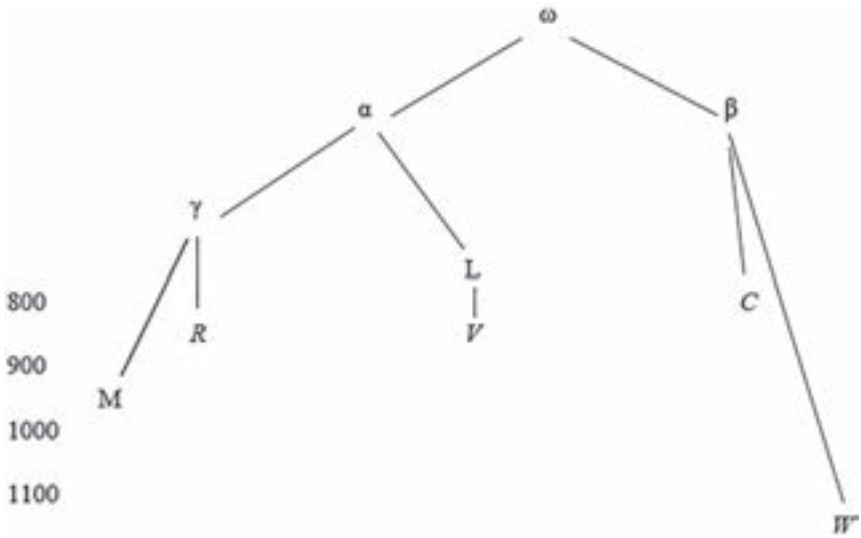
<table>
<tr><td colspan="5">ω = 1+3</td></tr>
<tr><td colspan="3">α = 1+2+3 + PdP</td><td colspan="2">β = 1+3+5 ?</td></tr>
<tr><td colspan="2">γ = α</td><td>L = α</td><td colspan="2"></td></tr>
<tr><td>M = α</td><td>R = α – PdP</td><td>V = α-2b-2c</td><td>C = β + 4</td><td>W = β-tit.</td></tr>
</table>

L'examen des variantes montre en effet l'existence dans α de deux paires de manuscrits, *MR* et *LV*. Du côté de *MR*, la variante *amurcam* de *R LV* contre *murcam* de *M* conduit à leur supposer un ancêtre commun. Dans la *SH*, rien ne s'oppose en revanche à ce que *V* soit une copie de *L*. On les voit certes diverger quelque peu dans les *PdP*, mais ces rares variations sont de deux ordres : soit *L* est fautif, et *V* encore plus[4] ; soit *L* est fautif, et *V* correct, ce qui paraît résulter de corrections spontanées évidentes[5]. *V* est donc vraisemblablement une copie de *L*.

La répartition géographique recoupe partiellement le stemma : *LV* viennent de France du Nord (comme *C*), *MR* viennent de Bavière (comme *W*). La dispersion de la recension β s'explique facilement. Cette recension se retrouve à la fois dans un manuscrit de Valenciennes, en provenance de Saint-Amand, et à Vienne, dans un manuscrit en provenance de Salzburg : la connexion avec Arn de Salzburg, élève

4 Tales Melesius *MQ*] t. meleseus *L* talis meleseos *V* ; astronomia *MQ*] astrologia *L* astroloica *V*.
5 exemplo *MQ V*] emplo *L* ; misteriis *L MQ*] mysteriis *V* ; philosophiae *V MQ*] -piae *L* ; subtilissimis *V Q*] subdi – *M* supti – *L* ; testatur hoc modo dicens *MQ*] *om. L* dicit *V* ; scientiam artis grammatice *M*] artem grammatice *L* artem grammaticam *V*.

Stemma de la tradition manuscrite



d'Alcuin et abbé de Saint-Amand, est ici évidente. *W* est donc la copie tardive d'un antigraphe perdu, originaire de France du Nord, passé au IXe siècle de Saint-Amand à Salzburg[6] ; la *SH* y était probablement isolée, et non intégrée dans une grande compilation grammaticale comme dans *C*. Sa copie dans la première moitié du XIIe siècle, dans un manuscrit tout entier consacré à l'histoire de Salzburg, est le signe de l'importance encore localement accordée à ce texte, hérité d'Arn et Alcuin. Dans *W*, les citations sont anonymes, mais de l'espace avait été laissé pour identifier chaque extrait, peut-être par une rubrication qui n'aurait pas été menée à bien.

La *SH* circule dans des recueils grammaticaux où l'on retrouve peu ou prou les mêmes textes, mais sans que ce ne soit rapportable à la recension à laquelle appartiennent les manuscrits. Les *Pauca de barbarismo* attribués à Clément Scot et le *De centimetro* de Servius sont par exemple communs à *C* et *L*, qui se rattachent pourtant à deux recensions distinctes. Cependant le ms *L* donne une version si abrégée des *Pauca de barbarismo* que leur dernier éditeur n'a pu la rattacher de façon satisfaisante à aucune branche de la tradition manuscrite[7], et le *De centimetro* se trouve dans une

6 Cf. B. Bischoff, « Die Südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit », II, *Die vorwiegend österreichischen Diözesen*, Wiesbaden, Harrassowitz, 1980, p. 61 sq. B. Bischoff a montré le rôle d'Arn, qui a fait copier plus de cent cinquante manuscrits, dans l'intense circulation de livres entre Salzbourg et Saint-Amand ; sur Arn, cf. M. Niederkorn-Bruck, A. Scharer (dir.), *Erzbischof Arn von Salzburg*, Wien / München, Oldenburg (Veröffentlichungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung, 40), 2004.

7 T. Mari (éd.), *Pauca de barbarismo collecta de multis. Studio ed edizione critica*, Pisa, Edizioni ETS, 2017, p. 26-30 ; Id., « *Pauca de barbarismo* collecta de multis : some observations on a Carolingian grammatical treatise », dans *Revista Signum*, 19.1 (2018), p. 38-55, ici p. 39.

partie du *codex* actuel qui était autrefois distincte de celle où se trouve la *SH*, même si le manuscrit a été assemblé à date haute[8].

2.2. La première circulation de la Sententia Hieronymi

2.2.1. L'Anonymus ad Cuimnanum et le Cur artem grammaticam

Connu par un seul manuscrit (Sankt Paul im Lavanttal, Bibliothek des Benediktinerstifts, 2/1), l'Anonymus ad Cuimnanum est l'auteur d'une *Expossitio latinitatis* (désormais *EL*), commentaire sur Donat du VIII^e^ siècle d'origine insulaire[9]. Le grammairien anonyme a dédié son commentaire à un Cuimnanus peut-être identifiable avec l'abbé Cumianus de Bobbio ; originaire d'Irlande, il aurait alors vécu à Bobbio. L'auteur est en particulier connu pour son vibrant plaidoyer en faveur de la grammaire. Le commentaire s'ouvre en effet sur un *accessus ad scientiam*, qui présente des points communs avec les blocs {1} et {2} de la *SH*, posant donc la question du statut de l'*EL*, source ou témoin de la *SH*. Examinons quelques traits significatifs. La *SH* reprend fidèlement de Jérôme la triade des philosophes, des rhéteurs et des grammairiens, tandis que l'*EL* omet les rhéteurs : l'*EL* ne peut donc être à la racine de ce dossier. L'*EL* est en revanche le plus ancien témoin de la tradition indirecte de la *SH*, et dans son état primitif, {1} + {3}, car des différences dans le bloc {2} montrent qu'aucun des deux textes ne peut être source de l'autre. L'*EL* cite Grégoire littéralement (*non constringam…*) et non dans la reformulation de la *SH* (*rediculum esse existimo…*), que nous retrouverons *infra* dans le *Cur artem grammaticam* : la *SH* n'est pas une source de l'*EL*. En sens inverse, l'*EL* ne peut être la source de la *SH* pour le bloc {2} : celle-ci mentionne en effet la source exacte de {2c}, à savoir la *Chronique* de Jérôme, absente de l'*EL*. Il faut donc conclure à l'exploitation concomitante d'un matériau commun. Notons par exemple que l'*EL* justifie la mention des *Donati regulae* par une citation sortie de son contexte, où Donat, cité par Jérôme, ne parle pas de lui-même mais paraphrase Térence[10], un élément absent de la *SH*.

---

8 M. Elice, *Marii Servii Honorati Centimeter : Introduzione, testo critico e note*, Hildesheim, Weidmann Verlag, 2013, p. CLXV et CLXXI.

9 B. Löfstedt, « Grammatisch-rhetorische Fragmente im Anonymus ad Cuimnanum », dans *Eranos*, 88 (1990), p. 121-124 ; B. Taeger, « *Multiplex enim ut lex Dei etiam latinitas*. Zu den Quellen des *Anonymus ad Cuimnanum* », dans *Studi medievali*, Ser. 3, 32 (1991), p. 1-91 ; ed. B. Bischoff – B. Löfstedt, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 133D), 1992.

10 Se questionnant (comme la *SH*) sur ce qui a motivé l'expression 'règles de Donat', l'*EL* rappelle que Donat a dit ailleurs « que meurent ceux qui ont dit avant nous la même chose que nous » (*EL* 1.397 : « sed sentiendum est sciri melius esse, quam ob causam Donati regulae dicuntur, cum ipse Donatus alibi dicit : Periant, qui ante nos nostra dixerunt »). Le passage vient de Jérôme, décidément capital ici (Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten* 1, 9, 233) : « unde praeceptor meus Donatus, cum istum uersiculum exponeret : pereant, inquit, qui ante nos nostra dixerunt ». La pratique des extraits est chose périlleuse : c'est en effet un passage de Térence, évoqué juste au-dessus par Jérôme (« comicus ait : nihil est dictum, quod non sit dictum prius »), qui était ainsi reformulé dans le commentaire de Donat (qui n'y parlait donc pas de lui-même…).

C'est donc à Bobbio que s'est constituée la recension α, dans le milieu même de l'*EL*. La reformulation par *ridiculum* est en effet proche d'un passage de Jérôme cité par l'*EL*[11]. Ceci paraît également confirmé par l'existence de nombreux traits littéraux communs à l'*EL* et aux *PdP*, texte associé à la *SH* dans la recension α[12]. Il est intéressant de noter que l'*EL* éparpille les passages empruntés à la source de la *SH*[13], alors que le reste de la tradition indirecte témoigne d'un ordre identique à celui de la *SH*. Il ne s'agit pas seulement de la tardive *Glosa Graecismi* du XIII^e^ siècle (cf. infra 3), mais de témoins comme *a* (Angers, BM 493) ou *n* (Naples, IV.A.34), manuscrits français du IX^e^ siècle[14], dans lesquels les passages {1d} et {1e} s'enchaînent comme dans la *SH* (cf. infra 2.2.2).

Le *Cur artem grammaticam uir christianorum legere presumat* (dorénavant *CAG*) est un petit texte qui circule en deux versions, chacune représentée par un manuscrit, Paris, BnF lat. 5600 (s. IX) et Barcelone, Archivo de la Corona de Aragon, Ripoll 59 (s. XI)[15]. Là où la *SH* enchaîne les extraits les uns à la suite des autres, le *CAG* les insère, comme l'*EL*, dans un raisonnement. Il partage avec la *SH* {1} et {2} trois citations : celle de Grégoire, qui plus est avec la même reformulation « *ridiculum mihi uidetur* », et celles de Jérôme sur son maître Donat et son éducation au milieu des philosophes et des grammairiens – on notera que les rhéteurs y sont omis, comme dans l'*EL*. On peut donc supposer que le *CAG* émane du même milieu.

Les reformulations abondent : en {1b}, la tournure hiéronymienne originelle *detriti sumus* se maintient au pluriel dans *CAG* (*deputati sumus*) mais passe au singulier dans l'*EL* (*depotatus sum*) et dans la *SH* (*nutritus sum*). Les citations du

---

11 *EL* 1.374 : « Hironimus quoque in commentario Danielis de torque, an aurea aureoue, dubitauit ; dicit 'rediculam rem facio, ut <in> interpretatione prophetarum de generibus uerborum quassi grammaticus disputem' » (en référence à Hier., *Commentarii in Danielem* 2, 5, 95 : rem quidem facio ridiculam ut in expositione prophetarum de uerborum generibus quasi grammaticus disputem …).

12 Nous utilisons la transcription des *PdP* mise en ligne par Y. Iwakuma (http://www.s.fpu.ac.jp/iwakuma/Transc/PaucaDePhil.pdf), réalisée sur la base des mss *M* (München, Clm 6404 fol. 30r-31r) et *W* (Worcester, q. 5 fol. 72r-74v). Les parallèles concernent les structures profondes de la division des sciences : tripartition de la philosophie en physique, éthique, logique (*EL* 1.83), quadripartition de la physique en arithmétique, géométrie, musique, astronomie – auxquelles *EL* (1.90) ajoute astronomie, astrologie et médecine, quadripartition de l'éthique en prudence, justice, courage et tempérance (1.295), bipartition de la logique en dialectique et rhétorique (1.283), énumération des quatre tâches du grammairien (*lectio, enarratio, emendatio, iudicium*, 1.465), traitement de la *lectio* (1.467), de l'*enarratio* (1.493), de l'*emendatio* (1.498), du *iudicium* (1.502), dans des termes très voisins.

13 L'*EL* donne {1b} en 1.383, {1d} en 1.547, {1e} en 1.533, {2a} en 1.397, {2b} en 1.395, {2c} en 1.378, imposant donc son ordre aux extraits.

14 Notons en au passage le contexte insulaire : *a*, copié à Tours, contient les grammaires d'Asper et Alcuin ; *n*, en provenance de Luxeuil, contient celle de Malsachanus.

15 Cf. F. Cinato, *Priscien glosé*, p. 11 n. 41 : « Paris, BnF lat. 5600 (s. IX), originaire de Saint-Martial de Limoges (fols 130v-131r), transcrit par Contreni 1992, p. 12, n. 37 [sigle *P*], et Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón, Ripoll 59 (s. XI), fol. 257r, transcrit par Law 1997, p. 140, n. 30-31 [sigle *B*], où le texte précède le commentaire sur Priscien attribué à Jean Scot ». Le témoin *B* présente une nette propension à la reformulation et à la confusion des autorités, en mettant entre autres la citation de Grégoire dans la bouche d'Augustin. Édité par F. Cinato, *Les gloses aux Institutiones Grammaticae de Priscien du manuscrit Vatican, BAV, Reginensis lat. 1650*, Montréal, Université de Montréal (Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures en vue de l'obtention du grade de M.A. en Études Classiques), 2003, p. 6-7.

bloc {2} sont tout aussi réécrites, comme le montrent par exemple les diverses datations assignées au grammairien Donat (*c.* 320-*c.* 380) : nous avons privilégié la leçon, plus répandue, de *MR* qui le situe par rapport à Constantin et ses fils (310-361), mais celle de *LV* qui le date par rapport à Théodose l'Ancien (mort vers 376, père de l'empereur Théodose Ier) est tout aussi fondée. Ces datations relatives et fluctuantes sont d'autant plus intéressantes que l'*EL* situe Donat par rapport à Libère[16], évêque de Rome de 352 à 366 ; on retrouve cette datation dans l'*Ars Ambrosiana*[17] mais aussi dans l'*Ars Laureshamensis*, qui présente la spécificité d'introduire en plus Constant et Constantin[18]. Le *Commentum Einsidlense* se réfère quant à lui aux trois fils nommés (Constance II, Constant Ier, Constantin II) de Constantin[19].

2.2.2. Autres parallèles alto-médiévaux

Parallèlement à la proximité de la recension α avec l'*EL* et le *CAG*, B. Löfstedt (1990) signale la présence de plusieurs passages dans différents manuscrits : {1d} + {1e} dans Angers, BM 493, fol. 126v, s. IX (*a*) et Naples, IV.A.34, fol. 147v, s. IX, de Luxeuil (*n*) ; {1d} dans Oxford, Add. C 144, fol. 68r, s. XI in., d'Italie du Nord[20] (*o*) – le ms Prague, Metrop. M36, fol. 68r, s. XIV n'a pu être consulté dans le cadre de cette étude. Nous examinerons ici les passages qui figurent ailleurs que dans l'*EL* et le *CAG*.

L'extrait {1c} est extrêmement rare : hormis dans la *SH*, on ne le rencontre à date haute que dans le *codex Wessobrunnensis*[21] (Munich, Clm 22053, avant 814, fol. 63v ; sigle *h*). Il figure dans une section intitulée *Excerpta ex agrimensoribus, ex Isidoro, ex demonstratione prouinciarum*, qui précède immédiatement la célèbre prière de

16 *EL* 1.406 : « Si autem lector harum interrogetur regularum tria, quibus omnis ueritas et omne negotium commendari solet et confirmari, locum scilicet, tempus, personam, respondeat locum Romam, metropolim Italiae, et Romani generis personam esse Donati, tempus uero Liberii aepiscopi, XXXVI. post Petrum apostolorum principem ».

17 *Ars 'Ambrosiana'. Commentum anonymum in Donati partes maiores*, éd. B. Löfstedt, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina 133C), 1982 : de partibus orationis 27 : « Item locus 'Roma' dicitur, tempus Liberii episcopi ac persona 'Donati' huic arti ».

18 *Ars Laureshamensis (Expositio in Donatum maiorem)*, éd. B. Löfstedt, *Grammatici Hibernici Carolini aevi II*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 40), 1977 : prologus, p. 3, 4 : « Si igitur tempus, in quo hic liber Donati fuerit scriptus, quis requirat, nouerit tempore Constantis et Constantii imperatorum ac Liberii papae urbis Romae eundem esse editum ».

19 Remigius Autissiodorensis, *Commentum Einsidlense in Donati Artem minorem (recensio breuis)*, ed. W. Fox, Leipzig, Teubner, 1912, 9 p. 6, 6 : « Sed beatus Hieronymus hoc ostendit in catalogo i(d est) in superscriptione uirorum illustrium dicens : 'tempore Constantii et Constantis et Constantini, filiorum (magni) Constantini, Victorinus rhetor et praeceptor meus Donatus insignes habebantur Romae' ».

20 Ce manuscrit présente la double particularité de ne donner que {1d} et d'en gloser des éléments en interligne : *uina* est glosé par *.i. uinum*, *exsecret* par *.i. respuat* (*uel odiat* en marge inférieure), *crateras* par *.i. fialas uel biyas (?) hoc est uasa ad potandum apta*, *segetes* par *.i. messes*.

21 Sur le ms Clm 22053, cf. C. Hofmann, « Metrologisches und Geographisches aus dem Wessobrunner Codex », dans *Germania*, 2 (1857), p. 88-95 ; B. Kürbis, « Szkoła i katecheza według rękopisu z Wessobrunn (ms. München, Clm 22053, ok. 800 r.), dans *Studia Źródłoznawcze*, 35 (1994), p. 1-22 ; https://portail.biblissima.fr/ark:/43093/mdata4576bef4f8ef7fd01dc71c022fd4ff2e4674337c.

Wessobrunn[22]. Ce titre en masque cependant le contenu artien et grammatical. Le manuscrit donne en effet une brève division des sciences[23], suivie de ce petit éloge de la grammaire où l'on retrouve {1c} : « *Sicut purpora uestes decorat, sic edificat grammatica linguam nostram canonicam. Sicut tela non habens licium ad nullum opus perfectum sine illo perficitur, ita et omnis scriptura absque cramaticam inordinata esse* » (éloge de la grammaire sèchement contredit deux lignes plus bas : *Ars cramatica inimica est deo*). Deux différences importantes séparent le manuscrit de Wessobrunn et la *SH :* du double parallèle (*sicut … sicut…*), la *SH* ne donne que le second membre, dont la fin est en revanche tronquée dans Wessobrunn, ce qui suggère l'existence d'un modèle commun. Wessobrunn vient d'autre part confirmer contre β l'ordre *non habens licium* de la recension α, et le lien puissant entre grammaire et formation cléricale (*linguam nostram canonicam*).

L'extrait {1d} évoque lointainement le commentaire insulaire d'un Ps. Jérôme sur l'Évangile de Marc. Il figure, nous l'avons vu, dans l'*EL* et dans les mss d'Angers et Naples déjà cités, et dans ces derniers avec le même enchaînement avec {1e}. Il se trouve aussi, à l'état isolé, dans le ms d'Oxford, ainsi que dans les *Collectanea* du Ps. Bède[24] : ce florilège qui mêle sources insulaires et continentales a été compilé vers 820 dans un milieu insulaire en Allemagne du Sud. Il présente d'ailleurs nombre de passages communs avec le codex de Wessobrunn[25], qui émane de la même zone géographique. Les *Collectanea* donnent au n° 233 (p. 150) une version légèrement remaniée du passage :

> Qui amat uina, non execratur crateras ; qui nucleos, non putamina ; qui segetes, non boues ; qui lac, non uaccas ; qui deum, non proximum ; et qui amat scientiam, non abhorreat a gramatica, sine qua nemo eruditus aut sapiens esse poterit.

La leçon *uina*, partagée par *a*, *n* et *o*, confirme la validité de la recension α. Au nombre des réécritures, notons dans les *Collectanea* l'inversion des séquences *segetes-boues* et *lac-uaccas*, l'absence des groupes *oleum-amurcam, fidem-opus, filios-coniugium*, le remplacement de la sagesse par la science, mais aussi le très intéressant *putamina* substitué au *crinos* de la séquence *qui nucleos non crinos*, qui figure dans toute la tradition

---

22 H.-H. Steinhoff, « Wessobrunner Gebet », dans *Verfasserlexikon*, vol. 10, 1999, col. 961-965.

23 F 63r : « Septem arte<s> sunt liberales id est [sunt] per quas libri scribuntur (je remercie Franck Cinato pour sa suggestion de lecture). Prima grammatica, id est litteratura. Secunda redthorica, id est philosophia et poetica * kazungali. Tertia geumetrica, mensura terra. Quarta aretmetica, hoc est calculo. Quinta musica, quicquid sonuit. Sexta astronomia. Medicina est septima. Astralogia, ars astra celi ». Le septennaire des arts libéraux est quelque peu malmené par l'irruption de l'astrologie en huitième position, dédoublement que l'on trouve d'ailleurs à l'identique dans Angers, BM 493, fol. 126v (*quarta astronomica, quinta astrologia* …). On notera aussi la graphie *geumetrica*, identique à celle de *M* dans les *PdP.*

24 Le parallèle est relevé par B. Löfstedt (compte-rendu de l'édition des *Collectanea*), « *Collectanea Pseudo-Bedae*, éd. M. Bayless – M. Lapidge », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 58 (2000), p. 302-303.

25 M. Garrison, « The *Collectanea* and Medieval Florilegia », dans M. Bayless and M. Lapidge (ed.), *Collectanea Pseudo-Bedae*, Dublin, Institute for Advanced Studies (Scriptores Latini Hiberniae, XIV), 1998, p. 67-68.

directe de la *SH*, ainsi que dans l'*EL*. Mot problématique, absent des dictionnaires du latin antique, **crinus* est en revanche enregistré dans le *Mittellateinisches Wörterbuch* (*MLW*) qui lui donne le sens de « cosse » (*putamen*, Schale, Hülse), déduit du contexte, et cite précisément à l'appui la *SH* dans l'édition Gundermann[26]. Peut-être gêné par ce mot fantôme, le compilateur des *Collectanea* lui a substitué ce *putamina* que l'on devine également déduit du contexte. Le *MLW* relève une seconde et dernière occurrence de *crinus* au XI^e^ siècle dans le *Liber benedictionum* d'Ekkehard IV de Saint-Gall[27] (*c.* 1030) : les liens entre Bobbio et Saint-Gall expliquent l'accès à un manuscrit bavarois de la *SH*, seul texte à véhiculer le mot **crinus*, et suggèrent que Saint-Gall ait pu jouer un rôle dans la diffusion du texte.

{1e} constitue le point d'orgue du bloc {1} : l'habile enchaînement ({1d} : *sine qua …*, {1e} : *sine qua…*) mène à la conclusion que la grammaire est indispensable au lecteur en église. L'*EL* attribue par deux fois cette opinion à Isidore de Séville, ce qui peut résulter soit d'une source explicitée dans le fragment tel qu'utilisé par l'*EL* et la *SH*, soit d'une attribution forgée par l'*EL* – pour qui voudrait authentifier ce fragment, Isidore avec son *De officiis ecclesiasticis* s'imposerait naturellement comme l'auteur à invoquer. La citation est pourtant loin d'être littérale, au contraire des autres : les seuls points communs sont finalement les mentions des *distinctiones sententiarum* et des accents[28]. L'*EL* conclut de façon tautologique : « il faut donc bien voir qu'Isidore accorde du prix à la grammaire, elle qui est capable de contrarier les offices de la sainte Église quand elle n'est pas maîtrisée ; car ce qu'Isidore dit convenir au lecteur ne peut exister chez personne en l'absence de la science de l'art grammatical ». Comme les manuscrits *a* et *n* confirment l'ordonnancement de la *SH*, il est visible que c'est l'*EL* qui a déplacé {1e}, et hautement probable qu'inspiré par la mention de l'*ecclesia catholica*, il l'ait rattaché au *De officiis ecclesiasticis* d'Isidore, dont le chapitre *De lectoribus* est effectivement globalement consonnant[29].

---

26 *Mittellateinisches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, begründet von Paul LEHMANN und Johannes STROUX, t. II. *C-Cyvis*, München, Beck, 1999, col. 2022 (http://www.mlw.badw.de/mlw-digital/mlw-open-access.html).

27 EKKEHARD IV, *Benedictiones super lectores per circulum anni*, dans J. EGLI, *Der 'Liber benedictionum' Ekkeharts IV. nebst der kleinen Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393*, St Gallen (Mitt. z. vaterl. Gesch. St Gallen, 31), 1909, p. 11-280, ici I, 1, 51 : « unus in hac (*nuce*) trinus : nucleus, granatio, crinus (*glosé* húlsa) ».

28 Cette identification n'est pas discutée dans l'article de M. IRVINE, « Bede the grammarian and the scope of grammatical studies in eighth century Northumbria », dans *Anglo-Saxon England*, 15 (1986), p. 15-44, ici p. 27.

29 *EL* 1.531 : « Quis meliora his potest uerbis proferre ? Nam et Spiritus sanctus docet nos psallere sapienter, et lector in aeclesia catholica ordinari non sinitur, nisi qui legere et scire potest syllabas et accentuum rationem et species et naturas dictionum et distinctiones sententiarum, ut Essidorus dicit in libro de officialibus aeclesiae catholicae. Idcirco ergo sumopere uidendum est non pro modico habere grammaticam artem, quae <quando> non sciatur, officia aeclesiae sanctae inpedire ualet ; nam illa, quae Issiodorus conuenire lectori dicit, nullo modo sine grammaticae scientia artis in quoquam esse possunt ». Cf. Isid. off. 2, 11 *De lectoribus* : « Qui autem ad huiusmodi promouetur gradum, iste erit doctrina et libris inbutus, sensuumque ac uerborum scientia perornatus, ita ut in distinctionibus sententiarum intellegat ubi finiatur iunctura, ubi adhuc pendeat oratio, ubi sententia extrema claudatur. Sicque expeditus, uim pronuntiationis tenebit ut ad intellectum

Le bloc {2} se retrouve à l'identique dans le ms Munich, Clm 19451 (p. 274), datable d'environ 950 et originaire d'Allemagne du Sud, la zone de diffusion de la branche *MR* dont il reproduit littéralement la version.

L'extrait {3} a pour particularité de mentionner quatre disciplines associées pour le service de l'Église : canon, histoire, numération, grammaire. Cette singularité doit d'ores et déjà nous alerter : il sera inutile de suivre trop longtemps et trop largement son devenir lorsqu'il est décorrélé du reste de la *SH*. Lié au comput, il figure dans des traités spécialisés propres à cette discipline, toujours avec son attribution à Augustin. On le retrouve ainsi dans le *De ratione computandi*, traité insulaire du VII^e^ siècle[30] (dont l'incipit typique *Incipiunt pauca de ratione computandi* évoque celui des *PdP*, que la recension α associe à la *SH* : *incipiunt pauca de philosophia…*, mais aussi les *Pauca de barbarismo* du ms *C* attribués à Clément Scot). Il constitue aussi l'incipit du *De computo dialogus* d'un Ps. Bède (vers 820), petit traité également d'origine insulaire sous forme érotématique, qui partage d'ailleurs nombre d'arguments avec le *De ratione computandi*[31]. Il est encore cité, de façon isolée mais en référence explicite au comput, dans un fragment en onciale de Novalaise[32], et concerne la vie ecclésiale dans des *Aliae quaestiones in quibus nonnulle sunt de Genesi* des IX^e^-X^e^ siècles, traité sous forme de questions-réponses[33]. Si, en grammaire, l'utilisation de l'extrait sous sa

---

mentes omnium sensusque permoueat, discernendo genera pronuntiationum atque exprimendo proprios sententiarum affectus, modo indicantis uoce, modo dolentis, modo increpantis, modo exortantis, siue his similia, secundum genera propriae pronuntiationis. … (4) Necesse est ergo in tantis rebus scientiae ingenium quo proprie singula conuenienterque pronuntientur. Praeterea et accentuum uim oportet lectorem scire ut nouerit in qua sillaba uox protendatur pronuntiantis. Plerumque enim inperiti lectores in uerborum accentibus errant, et solent inuidere nos inperitiae hii qui uidentur habere notitiam, detrahentes et iurantes penitus nescire quod dicimus ».

30 *De ratione computandi (Compotus Bruxellensis)*, éd. M. Walsh et D. Ó Cróinín, Dublin, Royal Irish Academy, 1988, 2, 7 : « et hoc sciendum, quod, Agustino testante, quattuor necessaria sunt in ecclesia dei : canon diuinus, in quo narratur et praedicatur uita futura ; historia, in qua narrantur gesta rerum ; numerus, in quo facta futurorum et solempnitates diuine enumerantur ; grammatica, in qua scientia uerborum intellegitur ».

31 Ps. Beda (*Patrologia Latina* 90, col. 647) : « Augustinus dixit de quatuor diuisionibus scripturae : quatuor necessaria sunt in Ecclesia Dei : canon diuinus, in quo narratur et praedicatur uita futura ; historia, in qua rerum gesta narrantur ; numerus, in quo facta futurorum et solemnitates diuinae dinumerantur ; grammatica, in qua uerborum scientia intelligitur. Igitur quatuor sunt partes Scripturae, canon diuinus, historia, numerus, grammatica. Istae autem diuisiones sunt quasi Scripturae quatuor fundamenta ».

32 *Fragmentum Noualicense*, éd. C. Cipolla, *Ricerche sull'antica biblioteca del monastero della Novalesa*, Turin, Clausen, 1894, p. 94 : « de laude co<m>poti Augustinus dicit, quattuor sunt necessaria in Ecclesia Dei : cantus (*sc.* canon) diuinus in quo narratur et praedicatur uita futura ; hystoria in qua gesta rerum narrantur ; numerus in quo facta futurorum et sollempnitates diuinae dinumerantur ; grammatica in qua scientia uerborum intelligitur. Iste sunt quattuor sunt diuisiones Scripturae, quasi quattuor fundamenta. Item Ysidorus in laude computi dicit : ratio numerorum contempnenda non est ».

33 *Aliae quaestiones*, J. C. Martín Iglesias, « El tratado *Item aliae quaestiones in quibus sunt nonnulle de Genesi* conservado en Montecassino, Biblioteca dell'Abbazia, 29. Edición y estudio », dans *Sacris Erudiri*, 50 (2011), p. 341-412, ici p. 384 : « 89. Int. Quot sunt necessaria in ecclesia ? R. Quattuor. 90. Int. Quae ? Rp. Primum canon diuinus, in quo narratur et praedicatur uita aeterna ; secundo

forme littérale est alors cantonnée à la *SH*, on en retrouve toutefois un parallèle dans la grammaire d'Hildéric du Mont-Cassin (s. IX), élève de Paul Diacre, qui énumère au titre des *partes sapientiae* le canon divin, l'histoire, le nombre, la grammaire[34]. Notons les deux versions du passage : courte dans le *De ratione computandi* et la *SH*, qui sont plus anciens, mais aussi dans les *Aliae Quaestiones*, longue chez le Ps. Bède et dans le fragment de Novalaise qui lient ces quatre piliers aux quatre divisions de l'Écriture et lui accolent un extrait isidorien (etym. 3, 4[35]) (seul le début du paragraphe isidorien figure dans le fragment de Novalaise, ce qui signe son côté abrégé). L'équivalence des deux systèmes à quatre termes est admise sans discussion par F. Wallis[36] alors que le côté artificiel de l'opération paraît assez net. L'ancienneté de la *SH* et du *De ratione computandi* garantit que {3} a primitivement circulé seul et que le Ps. Bède en a produit une version augmentée avec placage artificiel des quatre sens de l'Écriture sur ce schéma insulaire et ajout du passage isidorien. L'assimilation de *numerus* et *computus* vient de fait gommer l'interprétation symbolique des nombres de l'Écriture.

L'extrait {4a} est rarissime. Le ms *C*, seul à l'intégrer à la *SH*, en est le plus ancien témoin, car le passage n'est autrement conservé que dans le ms Vatican, BAV, Pal. Lat. 1741 (papier, Heidelberg, vers 1464-1467), fol. 249v, en appendice au *De orthographia* de Scaurus[37]. Le passage {4b} est à peine plus fréquent, repéré par Franck Cinato dans deux *accessus* à Priscien du IX^e^ siècle[38]. La particularité du bloc {4} est de ne figurer que dans *C*, manuscrit lié à Alcuin qui transmet ses *Excerptiones de Prisciano*[39]. Nous sommes de fait passés de Donat et Bobbio à Priscien et Alcuin, de l'Italie à la France du Nord.

---

historia, in quo gesta rerum narrantur ; tertio numerus, in quo cursus temporum et sollemnitates diuinae inuestigantur ; quarto grammatica, in qua recti eloquii describendique ratio constat, sina qua nullus perfectus consistere potest ».

34 A. Lentini, « Citazioni di grammatici o di classici nell'*Ars* di Ilderico », dans *Aevum*, 27/3 (1953), p. 240-250, p. 246 [repris dans Id., *Medioevo letterario cassinese. Scritti vari*, Montecassino, Pubblicazioni Cassinesi, 1988, p. 477-489].

35 Ps. Beda, *PL* 90, col. 647-648 : « Isidorus in Computi laude dicit : Ratio numerorum contemnenda non est. In multis locis sanctarum Scripturarum, quantum mysterium habet, elucet. Non enim frustra in laudibus Dei dictum est : Omnia in mensura et numero et pondere fecisti. Senarius namque numerus, qui partibus suis perfectus est, perfectionem mundi quadam numeri sui significatione declarat. Similiter et quadraginta dies, quibus Moses et Elias et ipse Dominus ieiunaverunt, sine numerorum cognitione non intelliguntur. Sic et alii in Scripturis sacris numeri existunt, quorum figuras non nisi noti huius artis scientiae solvere possunt. Datum etiam nobis est, ex aliqua parte sub numerorum consistere disciplina, quando mensium curricula disputamus, quando anni spatium redeuntis per numerum agnoscimus. Per numerum siquidem ne confundamur, instruimur. Tolle numerum a rebus omnibus, et omnia pereunt. Adime saeculo computum, et omnia caeca ignorantia complectitur. Nec differri possunt a caeteris animalibus, qui calculi nesciunt rationem ».

36 F. Wallis, *Bede : The Reckoning of Time*, Liverpool, Liverpool University Press, 1999, p. XXVI.

37 Cf. J. E. G. Zetzel, *Critics, Compilers, and Commentators : An Introduction to Roman Philology, 200 BCE-800*, Oxford, Oxford University Press, 2018, p. 319.

38 F. Cinato, « *Accessus ad Priscianum*. De Jean Scot Érigène à Létald de Micy », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 70 (2012), p. 27-90.

39 Cf. L. Holtz, A. Grondeux (eds), *Alcuini abbatis Sancti Martini Turonensis Excerptiones super Priscianum*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 304), 2020.

Deux copies de la *SH* dans son état primitif ({1} + {3}) sont donc arrivées séparément au VII^e^/VIII^e^ siècle sur le continent. L'une, en provenance d'Irlande, a donné naissance à Bobbio à la recension α, par l'insertion de trois citations concernant Donat ; c'est aussi le moment où se produit la jonction avec les *PdP*. L'autre, d'origine anglo-saxonne, est arrivée avec Alcuin. Nous pouvons peut-être même préciser le moment de cette arrivée. Quand Alcuin est envoyé à Saint-Martin de Tours en 796, il sollicite de Charlemagne la permission de faire venir d'Angleterre des livres restés à York dans la bibliothèque constituée par son maître Aelbert et par lui-même[40]. Nous sommes en effet au moment où, entre 796 et 800, il rédige ses *Excerptiones super Priscianum*, qui voisinent avec la *SH* dans le témoin *C*. Au VIII^e^ siècle, les deux recensions sont donc nées indépendamment, d'un double héritage insulaire, sur le continent. La recension α a produit à son tour deux copies, l'une partie en Bavière (*RM*), l'autre en France du Nord (*LV*). L'histoire de la recension β est quant à elle sans doute plus complexe que ses deux manuscrits subsistants, comme le suggère la tradition indirecte tardive (cf. 3.3).

3. Prolongements au Moyen Âge tardif

Le dossier resurgit au XIII^e^ siècle, en contexte universitaire et para-universitaire, dans des divisions des sciences et/ou dans la présentation de certaines œuvres ; nous verrons que différentes disciplines sont impliquées, que les reformulations sont devenues monnaie courante et qu'il est possible de cerner quelle branche de la tradition manuscrite est mise en œuvre.

3.1. Disciplines

Les disciplines concernées par {1} sont la grammaire et la logique, par {3} la grammaire, le comput, la musique, le droit canon.

Des extraits de la *SH* sont repris dans des prologues placés en tête de commentaires au *Graecismus* d'Évrard de Béthune et au *Doctrinale* d'Alexandre de Villedieu, deux grammaires versifiées écrites au tournant des XII^e^-XIII^e^ siècles[41]. Dans ce cadre, il s'agit de justifier l'étude de la grammaire, non plus comme un art utile à la lecture des Écritures et éminemment compatible avec elles, mais plus simplement comme

40 Alcuinus, *Epistolae*, dans E. Dümmler (ed.), *Monumenta Germaniae Historica – Epistolae Merowingici et Karolini aevi* IV (1895) p. 18-481, et app. p. 490-493, ici Epist. 121, p. 177, 4 : « Sed ex parte desunt mihi, seruulo uestro, exquisitiores eruditionis scolasticae libelli, quos habui in patria per bonam et deuotissimam magistri mei industriam uel etiam mei ipsius qualemcumque sudorem. Ideo haec uestrae excellentiae dico, ne forte uestro placeat totius sapientiae desiderantissimo consilio, ut aliquos ex pueris nostris remittam, qui excipiant inde nobis necessaria quaeque et reuehant in Frantiam flores Brittaniae ». Cf. L. Holtz, « Le dialogue de Franco et de Saxo », dans *Annales de Bretagne*, 111, 3 (2004) p. 133-146 ; M. Garrison, « The Library of Alcuin's York », dans R. Gameson (ed.), *Cambridge History of the Book in Britain*, Volume 1, *c.* 400-1100, Cambridge, Cambridge University Press, 2011, p. 633-664, spéc. p. 660-662.

41 J. Wrobel, *Eberhard von Bethune*, Breslau, 1887 ; D. Reichling, *Das Doctrinale des Alexander de Villa Dei*, Berlin, Hofmann (Monumenta Germaniae Paedagogica, 12), 1893.

socle de toute connaissance, base du *trivium* et du *quadrivium*. Dans le contexte du *Graecismus*, on trouve nos passages dans un des plus anciens prologues (*c.* 1260). Quatre rubriques y précèdent la présentation du plan du manuel : la place de la grammaire dans le trivium, quatre définitions et deux divisions de la grammaire, son utilité[42]. C'est dans cette dernière section que vient s'insérer tout le bloc {1} de la *SH*, que ce prologue au *Graecismus* est le seul à reprendre intégralement et littéralement. Dans le contexte du *Doctrinale*, la *SH* ne semble pas reprise dans les prologues de la *Glosa Admirantes*[43] ; on en retrouve en revanche des traces un peu plus tard chez Petrus Croccus[44] (Pierre d'Auvergne ? fin du XIII^e^ s.) et Jean de Vignay, auteur d'un prologue intitulé *Margarita philosophiarum*[45] (1298). Ces deux prologues partagent quantité d'éléments, en particulier dans la section qui fait l'éloge de la grammaire. Pour notre propos, la *Margarita* est cependant la plus intéressante car elle partage avec la *SH* la note de Jérôme signalant son éducation parmi les grammairiens (ici fautivement attribuée à Grégoire), avec le même enchaînement que dans la *SH* sur le {1c} *sicut tela non habens licium*, avant l'emprunt de la citation augustinienne sur les quatre piliers {3}, puis un extrait d'Alexandre de Villedieu enfin un dernier emprunt à la *SH*, celui de la section {1d} – notons qu'en revanche la mention de l'Église présente en {1e} a disparu avec ce bloc, dans un processus de sécularisation de l'argumentation.

Un dossier de citations lié à la *SH* circule donc en milieu artien parisien, si bien qu'à peu près au même moment, des morceaux en dérivent également vers l'enseignement de la logique, comme en témoigne la *Philosophia* d'Olivier le Breton (ante 1265), qui émane du même milieu artien et décrit, comme le prologue à la *Glosa Graecismi*, la grammaire comme une *nutrix antiquissima*. Cette définition y était mise sous le nom d'Isidore comme les extraits suivants[46].

Notons le cas décidément particulier de l'extrait {3} : comme il associe quatre disciplines, son éventail d'application est incomparablement plus large que celui du bloc {1}, et ne dépend que rarement de la circulation de la *SH*. Il s'accroît encore à partir du XIII^e^ siècle par la substitution du droit canon au canon, de la musique à l'histoire, de l'astronomie au comput. Cette mutation lui permet de figurer en tête de traités de

---

42 Cf. A. Grondeux, *Le* Graecismus *d'Evrard de Béthune à travers ses gloses. Entre grammaire positive et grammaire spéculative du XIII^e^ au XV^e^ siècle*, Turnhout, 2000 (Studia Artistarum, 8), p. 123-190 ; Ead. (ed.), *Glosa super Graecismum Eberhardi Bethuniensis. Capitula I-III : De figuris coloribusque rhetoricis*, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis, 225), 2010, p. 261-268.

43 Nous avons utilisé le ms. Paris, BnF lat. 18523, fol. 1r-127r.

44 Petrus Croccus, *Commentarium in Doctrinale* (Troyes, BM 1142, fol. 1va).

45 Nous avons utilisé les manuscrits Boulogne-sur-Mer, BM 184 (s. XIV) fol. 1-145 (Reichling 75*, Bursill-Hall 31.3) et Lamballe, BM 5 (s. XIII) fol. 10-156 (Bursill-Hall 135.1). Sur Jean de Vignay, voir en particulier B. Hauréau, « Jean de Vignai, Grammairien, professeur à Dijon », dans *Histoire Littéraire de la France*, 30 (1888), p. 280-293.

46 C. Lafleur & J. Carrier, « L'Introduction à la philosophie de maître Olivier le Breton », dans *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier, assistés par L. Gilbert et D. Piché pour la constitution des index et de la bibliographie, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 5), 1997, p. 467-488, ici p. 486 ; A. Grondeux, *Le Graecismus*, p. 162-163.

musique et de collections canoniques, tandis qu'il se maintient en préambule à des traités de comput[47]. Il a donc une forte circulation indépendante de la *SH*[48]. Pourtant, sa présence dans la *Margarita philosophiarum* de Jean de Vignay garantit que c'est bien encore la *SH* qui est réutilisée – même si ce remploi est à notre connaissance unique.

3.2. Reformulations

Comme {3} n'est présent que chez Jean de Vignay, nous nous concentrerons ici sur les points de variation qui affectent {1}. Vers 1260, {1} fait en effet l'objet d'une première reprise, intégrale et littérale, dans la *Glosa Graecismi*. La littéralité des remplois se dégrade cependant très rapidement, aussi bien chez Olivier le Breton que chez Jean de Vignay et Pierre d'Auvergne. Olivier le Breton ne reprend que {1d} ; Jean de Vignay ne réutilise, dans le désordre, que {1b-1c} et {1d}, intercalant au passage {3}. {1e} a définitivement disparu de ces reconfigurations. Examinons en détail le devenir de {1d} (les chiffres entre crochets correspondent aux lignes du tableau *infra*) :

[1] Olivier le Breton place la séquence sous le patronage d'Isidore, Jean de Vignay sous celui de saint Grégoire.

[2] les vins (*uina*) passent uniformément au singulier *uinum* ; *amare* se maintient primitivement puis devient *diligere*, avec passage au pluriel chez Jean de Vignay ; les coupes (*crateras*) se maintiennent au pluriel dans la *Glosa Graecismi* (mais certains mss donnent *patheras*) et Olivier le Breton (mais sous le synonyme **ciphos*, c'est-à-dire *scyphos*), puis passent au singulier **ciphum/scyphum* dans les prologues au *Doctrinale*.

---

47 Voir ainsi entre autres, pour le comput, Z. Silagiova, « Die Sprache der Komputi », dans *Archivum Latinitatis Medii Aevi*, 71 (2013), p. 303-313 ; Petrus de Dacia, *Declaratio super Computum manualem* 1, ed. F. Saaby Pedersen, Kopenhagen, Hauniae (Corpus philosophorum Danicorum medii aevi, 10/1), 1983, p. 521 ; Anonymus, *Tractatus de musica* (D. von Bartha, « Studien zum musikalischen Schrifttum des 15. Jahrhunderts », dans *Archiv für Musikforschung*, 1 (1936), p. 180-99, fol. 3a ; pour la musique, M. Bernhard – E. Witowska-Zaremba (édseds.), *Traditio Iohannis Hollandrini*, VI, München, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften (Trad. Holl. XXIV 1, 4-6 ; Trad. Holl. XXV 4, 11-13 ; Lad. Zalk. Pr. 47-54 ; Szydlov 1, 13-14), 2015 ; Pedro Cerone, *El Melopeo y Maestro* (Naples, 1613), I, 9 (http://www.ums3323.paris-sorbonne.fr/TREMIR/TReMiR_Cerone/01_09.htm) ; pour le droit, la *Collectio XIII librorum*, ms. Berlin, SBPK Savigny 3, fol. 148vb.

48 Pour l'anecdote, l'ultime apparition du bloc {3} se situe en … 1888. En 1883 en effet, le cardinal Gibbons, archevêque de Baltimore de 1877 à 1921 préside le troisième concile de Baltimore, destiné à mettre en place une législation américaine commune, en particulier pour la formation des prêtres et la discipline ecclésiastique. Les actes en sont publiés en 1888 par le jésuite Nikolaus Nilles (N. Nilles, *Commentaria in Concilium Plenarium Baltimorense tertium ex praelectionibus academicis*, Ex Officina F. Rauch, 1888 ; cf. C. Korolevsky, « La méthode d'élaboration du code de droit canonique oriental », *Revue des sciences religieuses*, 18/3 (1938), p. 293-318, ici p. 297). C'est au Tit. III. *De cultu divino*, cap. IV. *De musica sacra* (p. 169) que réapparaît le bloc {3}, privé pour une fois de sa référence augustinienne : « Ultima decreti pars tandem, quae est de musica sacra in scholis promovenda, cum antiqua illa traditione cohaeret, qua musica semper adnumerata legitur sacris disciplinis, quas sibi colendas sumere debebant ministri ecclesiae, juxta vulgatum effatum, receptae rationi studiorum veluti fundamentum omnis partitionis disciplinarum praefixum : 'In domo Dei quatuor sunt necessaria : grammatica ad verba Dei intelligenda et debito modo exponenda ; musica ad laudes Dei decantandas ; jus canonicum ad jura ecclesiastica discernenda et defendenda ; computus ad festa mobilia et immobilia invenienda' ».

[3] **Crinus*, ou plus précisément la leçon *crines* de la recension β, a posé un problème au compilateur du Prologue 5 de la *Glosa Graecismi*, qui l'a transformé en *nuces* : ce mot a le double mérite d'exister et de faire écho au commentaire d'un Ps. Jérôme sur Marc (« qui desiderat nucleum frangit nucem ») : « qui aime l'amande ne déteste pas la coque » affirme donc la *Glosa Graecismi*. Une branche de la transmission a cependant préféré supprimer la séquence[49], Jean de Vignay omet prudemment le passage, et Olivier le Breton forge une séquence *qui oleum non nucleum*.

[4-9] les séquences suivantes génèrent toutes sortes de confusions : disparitions, interversions, déplacements, fusions, comme chez Jean de Vignay qui associe le lait et les bœufs [5*].

[10] *desiderat* se maintient dans la *Glosa Graecismi* mais devient ensuite *diligat*.

[11] la séquence finale, qui fait allusion à la sagesse, est encore préservée dans la *glosa Graecismi*, mais devient chez Olivier le Breton et Jean de Vignay l'affirmation partagée que « sans la grammaire toute science est endormie et muette ».

	SH	*Glosa Graecismi*	Olivier le Breton	Jean de Vignay	Petrus Croccus
1	Item		Isidorus	Gregorius	
2	amat uina non exsecret crateras	amat uinum non execret cratheras	uinum diligit ciphos non execratur	uinum diligunt ciphum non abhorreant	uinum diligit ciphum non aborreat
3	qui nucleos non crinos	q. n. n. nuces	(cf. infra)		
4	qui oleum non amurcam		(tr. infra)		q. o. n. a.
5	qui lac non uaccas			(tr. infra)	
6	qui segetes non boues				
7	qui fidem non opus[50]				
8	qui deum non proximum			q. filium n. c.	
9	qui filios non coniugium	q. filium n. c.		qui deum non proximum	q. filium n. c.
5*				qui lac non boues	
4*			qui oleum non nucleum	qui oleum non amurcam	
10	qui sapientiam desiderat non horreat artem grammaticam	q.d.s. n.abhorret gramaticam	si quis ergo alias scientias diligat, gramaticam non execretur	si quis ceteras artes diligat, gramaticam non abhorreat	qui ceteras artes gramaticam non contempnat
11	sine qua nemo eruditus et sapiens potest esse (e. p. *Glosa Gr.*)		sine qua omnis scientia sopita est et elinguis		

49 Elle est préservée dans les mss Paris, BnF lat. 14746 fol. 11va, Paris, BnF lat. 14842 fol. 248rb, Paris, BnF lat. 8158 fol. 6rb, Vatican, BAV, Reg. lat. 1654 fol. 1va, Vatican, BAV, Reg. lat. 1694, mais absente de Paris, BnF lat. 15133 fol. 1vb, Prague, Univ. Knih. 2323, fol. 1v.

50 Dans notre édition (Turnhout 2010), nous avions malheureusement choisi de suivre le ms Paris, BnF lat. 14746 qui donnait *finem* ; la leçon *fidem* figure bien dans les témoins Paris, BnF lat. 8158, 14842 et 15133, Prague, Univ. Knih. 2323, Vatican, BAV, Reg. lat. 1654 et 1694.

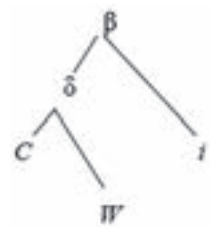
Nous avons donc affaire à des auteurs qui exploitent un dossier vieux de plus de cinq siècles. Les reformulations y sont libres et vont même croissant, révélant des apparentements inattendus et l'existence de modèles communs disparus, comme en témoigne la proximité frappante entre Olivier le Breton et Jean de Vignay, et, dans une moindre mesure, Petrus Croccus.

3.3. Traditions manuscrites

L'examen de ces témoignages tardifs montre que les morceaux remployés en contexte logico-grammatical se situent exclusivement dans les blocs {1} et {3} de la *SH*, comme si tous dérivaient d'un témoin pas très éloigné de l'original, qui n'avait, rappelons-le, que ces deux blocs, et qu'en outre ils sont globalement plus proches de la recension β. L'examen des variantes pertinentes montre ainsi que la version de la *Glosa Graecismi* (sigle *g* de la tradition indirecte) est nettement apparentée à la recension β (numéros 1, 2, 5, 6) :

1. incunabulis *MR LV k*] ipsis cunabulis *CW g* cunabulis *m*
2. non … licium *MR LV h*] l. n. h. *CW gm*
3. perficitur *CW h*] proficitur *MR LV g*
4. item *MR LV g*] item ipse *C lac. W om. kan*
5. uina *MR LV kbano*] uinum *CW g*
6. crinos *MR LV ka*] crines *CW* putamina *b* nuces *g*
7. sinitur *MR LV kang*] desinitur *CW*

Quelques variantes (3, 7 et peut-être 4) racontent cependant une histoire plus complexe : les deux coïncidences avec la recension α suggèrent que la tradition indirecte tardive du *Graecismus* emprunte à une version β qui n'est pas celle des mss *CW*. La variante (3) est particulièrement intéressante. Comme l'accord de la tradition manuscrite pointe sur *proficitur*, on serait incité à privilégier cette leçon ; mais comme elle ne fait pas sens grammaticalement, il faut plutôt supposer une confusion d'abréviation *per/pro*, que n'a su corriger que l'école d'Alcuin et qui est confirmée par *h*. La tradition indirecte invite donc à préciser comme suit cette branche du stemma :



Ici δ représente le point de la tradition manuscrite où apparaissent les variantes propres à *CW*, en particulier (3) et (7), mais dont ne sont pas affectées les différentes reprises du XIII^e^ siècle, qui empruntent donc nécessairement à une branche indépendante désignée supra par le sigle *i* (tradition indirecte). Nous pouvons donc affiner, et

peut-être même rectifier, le tableau du § 2.1, en supposant, mais il est vrai qu'il s'agit d'un argument *a silentio*, que {5} serait un ajout propre à δ. Concernant le lien entre β et ses différentes reprises du XIII^e^ siècle, rien ne s'oppose à ce que *g* ait pu servir d'intermédiaire (mais la base manuscrite est de fait très réduite). Si tel était le cas, il faudrait supposer que le compilateur du prologue à la *Glosa Graecismi* ait mis la main sur un manuscrit très ancien de la branche β, qui pourrait coïncider avec β lui-même.

<table>
<tr><td colspan="6">ω = 1+3</td></tr>
<tr><td colspan="3">α = 1+2+3 + PdP</td><td colspan="3">β = ω</td></tr>
<tr><td colspan="2">γ = α</td><td>L = α</td><td colspan="2">δ = β + 5</td><td></td></tr>
<tr><td>M = α</td><td>R = α – PdP</td><td>V = L -2b-2c</td><td>C = δ + 4</td><td>W = δ-tit.</td><td>i = β</td></tr>
</table>

Conclusion

Issue du monde insulaire, arrivée sur le continent par deux canaux distincts, l'un irlandais, l'autre anglo-saxon, la *SH* a suscité un grand intérêt par la force des arguments qu'elle véhicule, aussi bien à Bobbio que chez les maîtres carolingiens. Une version élaborée à Bobbio s'est ensuite diffusée en Allemagne du Sud et en France du Nord, tandis qu'Alcuin en transmettait une version à son élève Arn. La *SH* participe d'un genre littéraire encore très vivace, qui défend la grammaire contre les attaques de ses détracteurs. Recyclée dans le Paris artien du XIII^e^ siècle, elle vise alors à fonder la prétention de la grammaire à être la reine des sciences. Notre enquête a mis en lumière la double construction au VIII^e^ siècle d'une banque d'arguments protéiforme, et les remplois, au XIII^e^ siècle, d'une de ses recensions, au bénéfice de la grammaire et de la logique. L'analyse de ces remplois a montré la résurgence d'une version ancienne du texte qui coïncide avec β et le renouveau d'intérêt pour une défense de la grammaire héritée du haut Moyen Âge, recyclée en une exaltation de la discipline.

Sigles

Tradition directe

M München, BSB, Clm 6404, fol. 29v-30r
R München, BSB, Clm 14429, fol. 227r
L Leiden, BPL 135, fol. 93v-94v
V Vatican, BAV, Reg. lat. 1283A, fol. 114r
C Valenciennes, BM 393, fol. 77r
W Wien, VPL 2090, fol. 93vb

Tradition indirecte

a Angers, BM 493, fol. 126v (IX^e^ s.)
b Collectanea 233

g *glosa Graecismi, Prologue* 5 (*c.* 1260)
h Wessobrunner codex
k *EL*, ms Sankt Paul in Kärnten 2[1], fol. 21v
m Jean de Vignay, *Margarita philosophiarum* (1298)
n Napoli, IV.A.34, fol. 147v (IX[e] s.)
o Oxford, Add. C 144

Notices des manuscrits (tradition directe)

M München, BSB, Clm 6404, fol. 29v-30r (c. 850)

Description matérielle : 51 ff. (325 x 170 mm)

Contenu : fol. 1 : Alcuin, *Liber de VIII partibus orationis* (*Ars grammatica*) ; fol. 29 : SH + *PdP* ; fol. 32r : Bède, *Ars metrica* ; fol. 41r : Seruius Honoratus, *De finalibus litteris et de mediis syllabis*, frg. (ex alio codice) ; fol. 50r : versus Columbani ; Wahlafridus Strabo, Carmen XI ad Wenibertum abb. Scuttrensem

Provenance : Freising, SS. Maria und Korbinian

Origine : Freising

Datation : vers 850

Bibliographie : K. Halm *et al.*, *Catalogus codicum latinorum Bibliothecae Regiae Monacensis*, Bd. I.3 : Codices num. 5251-8100 complectens (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Regiae Monacensis, III, 3), München, Harrassowitz, 1873 (Nachdruck Wiesbaden 1968), p. 105. R. Bergmann, S. Stricker *et al.*, *Katalog der althochdeutschen und altsächsischen Glossenhandschriften*, Berlin/New York, De Gruyter, 2005, Bd. 3, p. 1062 f. (Nr. 537). G. Glauche, *Katalog der lateinischen Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek München. Die Pergamenthandschriften aus dem Domkapitel Freising*, Bd. 2 : Clm 6317-6437 (Catalogus codicum manu scriptorum Bibliothecae Monacensis, III 2, 2), Wiesbaden, De Gruyter, 2011, S. 195-198.

R München, BSB, Clm 14429, fol. 227r (s. IX[2])

Description matérielle : 228 f. (250 × 175 mm), sur deux colonnes, à 54 / 55 lignes.

Contenu : (1) (main I) fol. 1v-2v : Interprétations des noms hébreux, à trois colonnes ; fol. 3r-214v : Abrégé du *Liber glossarum*. fol. 214va : *Versus de Musis* ; fol. 214vb-220vb : Incipit Decerptio de libro hebraicarum quaestionum. Hieronimi. In principio fecit Deus (…) Bethsaida piscina (…) unde et nomen accepit. (2) (main II) fol. 221ra-221va : *Explanatio fidei sancti Hieronimi ad Agustinum (sic) et Alipium episcopos missa* ; fol. 221vb : Extraits de Fulgence : *De Libro IIII Fabii Fulgentii Planciadis ad*

Calcidium grammaticum (Expositione sermonum antiquorum) (éd. Helm-Préaux, p. 111) ; fol. 222ra : Note : Vadatus obstrictus uel subside (…) idoli cultura ; fol. 222ra-226va : Glossaire : Assentator (asserator Huglo) : adulator. Apodixim (…) |223ra| Donatus : sub Constantino Iuniore uixit. de archiuis : de bibliotecis (…) ; fol. 226vb : Extraits du *Liber diurnus* ; fol. 227r1-21 : *Sententia Hieronimi de utilitate artis grammaticae* ; fol. 227r22-227v9 : Gloses collectées sur Priscien ; fol. 227v10-228r4 : De coniugationibus Grecorum ; fol. 228r5-v : <*De*> *Obscuris signis* (lexique alphabétisé sur la première lettre ; inédit).

Provenance : Saint-Emmeran

Origine

Datation : s. IX 3/4 ou 4/4

Bibliographie : F. Cinato, http://liber-glossarum.huma-num.fr/research-data.html#rec-R

L Leiden, BPL 135, fol. 93v-94v (s. IX$^{2/4}$)

Description matérielle : parchemin, 112 f. ; 227x147, 228x140, 224x141 mm ; ms en trois parties reliées ensemble à date haute. La *SH* figure dans la dernière (s. IX$^{2/4}$).

Contenu : (1) fol. 2r : Anon., *Sermones*, frg. ; Paul Diacre, *Excerpta ex libris Pompei festi de significatione uerborum* ; Aldhelm, *Epistola ad Acircium ; Carmen* (2) f. 66r : Fabius Placiades Fulgentius, *Expositio sermonum antiquorum* ; Sergius grammaticus, *Ars* ; Anon., *Glossiolae super Sergium* ; Donatus Ortigraphus, *De gerendi modo* ; Maurus Servius Honoratus, *De centum metris ; Exemplum de communis syllabis* (3) fol. 87r : Clemens Scotus, *Expositio in barbarismo ceterisque uitiis orationis ;* Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii,* frg. ; Anon., *Excerpta de grammatica* (= *SH* + *PdP*) ; Anon., *Breuis expositio Georgicorum Vergilianorum*

Origine : France du Nord (près de Saint-Amand ? Saint-Bertin ?)

Datation : (3) s. IX$^{2/4}$

Bibliographie : H. P. Blok, *Catalogus compendiarius continens codices omnes manuscriptos qui in Bibliotheca Academiae Lugduno-Batavae asservantur*. Vol. 1 (Leiden, Lugduni Batavorum, 1932), p. 109-110 ; B. Bischoff, *Manuscripts and libraries in the age of Charlemagne*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994 ; B. Bischoff, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts*. Vol. 2, Wiesbaden, Harrassowitz, 2004, n. 2154-2156 ; M. Elice, *Marii Servii Honorati*, p. clxxi.

Note : la troisième partie, fol. 87r-111v, est formée de trois cahiers et d'un demi bifeuillet, copié par la même main.

V Vatican, BAV, Reg. lat. 1283A, fol. 114r (s. IX²)

Description matérielle : parchemin, 154 f., *c.* 330-335 × 230 mm

Contenu : varia dont *quedam de re grammatica ex Hieronymo et Augustino* : feuillet isolé monté sur onglet ; la *SH* et les *PdP* y sont suivis d'un texte anglo-saxon

Origine : France du Nord (Auxerre ? Fleury

Datation : IX² ; s. XI (Pellegrin) ; s. IX-X (Munzi)

Bibliographie : *Les manuscrits de la reine de Suède au Vatican : réédition du catalogue de Montfaucon et cotes actuelles*, 1964, Città del Vaticano ; É. Pellegrin *et al.*, *Manuscrits classiques latins de la bibliothèque Vaticane. 2/1. Fonds Patetta et fonds de la Reine*, Paris, Éditions du CNRS, 1978, p. 159-16 ; L. Munzi, « Testi grammaticali » p. 363.

C Valenciennes, BM 393, fol. 77r (s. IX)

Description matérielle : Parchemin. – 158 feuillets. – Initiales de couleur. – 211 × 132 mm. – Reliure bois et veau

Contenu : Recueil de traités de grammaire : fol. 1r : [Capitula excerptionum Albini in Priscianum] : « Incipiunt capitula libri primi » ; fol. 4v : « Albini in Priscianum incipit liber primus. Oratio est ordinatio dictionum … » ; fol. 77r : Sententia Hieronymi de utilitate artis grammaticae ; fol. 77v : « Incipit de partibus orationis. – Donatus ortigraphus dicit : Partes orationis sunt VIII … » Dialogue entre le maître et l'élève ; extraits des principaux grammairiens latins ; fol. 112r : « Incipiunt pauca de barbarismis, collecta de multis. – D. Quid est barbarismus Pompeus ostendit ita dicens … Finit de arte Donati pleniter » ; fol. 123r : « Incipiunt glosae de libris grammaticorum, de littera et syllabae et accentu et posituris. – D. Disciplina unde nomen accepit … » ; « Retractatio. Reciprocae interrogatio vel resp. de pedum regulis Aldhelmi … Expositis enigmatum propositionibus … » *PL* 89, col. 199 sqq. ; fol. 152r : « Incipit conlatio de generibus metrorum. – Quot sunt genera metrorum principalia … » ; fol. 155r : « Incipit ars Mauri Servii grammatici de centimetro. – Clarissimo Albino Servius grammaticus salutem. Tibi hunc libellum praetextatorium … ».

Provenance : abbaye de Saint-Amand

Origine : région parisienne ?

Datation : 800-820 (Rand) ; « wahrscheinlich westfranzösisch », « IX. Jh., 1. Hälfte » (Bischoff, *Kat.* 3, n°6385) ; région parisienne *c.* 850 ? (L. Holtz-A. Grondeux)

Bibliographie : E. K. Rand, *A Survey of the Manuscripts of Tours*, Cambridge (Mass.), The Mediaeval Academy of America, 1929, I, p. 120 (cf. aussi p. 130 et 176 sq.) ; M. Elice, *Marii Servii Honorati*, p. clxv ; L. Holtz-A. Grondeux, *Alcuini*, p. xxxi-xxxii.

W **Wien, VPL 2090, fol. 93vb (s. xi-xii)**

Description matérielle :

Contenu : (Nr. 1) Catalogus metricus archiepiscoporum Salisburgensium ; (Nr. 2) Anni et nomina regum Francorum ; (Nr. 2) Henricus de Wolfrathshausen : Epistola ad Eberhardum de electione eius in archiepiscopum Salisburgensem a. 1147 ; (Nr. 4) Nomina pontificum Romanorum usque ad Benedictum IV ; (Nr. 5) Nomina archiepiscoporum et abbatum ecclesiae Salisburgensis usque ad Eberhardum II ; (Nr. 6) Epistolae duae de electione Eberhardi II. archiepiscopus Salisburgensis ; (Nr. 7) Nomina fratrum canonicorum et monachorum ecclesiae Salisburgensis ; (Nr. 8) Annales 991-1168 ; (Nr. 9) Enumeratio mancipiorum ecclesiae Salisburgensi oblatorum ; (Nr. 10) Traditio Friderici filii comitis Epponis, qua uilla S. Udalrici in possessionem canonicorum S. Petri et Ruperti Salisburgi uenit ; (Nr. 11) Necrologium Salisburgense ; (Nr. 12) Conradus III. rex : Epistola ; (Nr. 13) Traditio comitis Manegoldi a. 1103 ; (Nr. 14) Ps. Augustinus : De abusiuis saeculi : Fragmentum ; (Nr. 15) Institutiones Aquisgranenses (Regula canonica a. 816 in concilio Aquisgranensi in libellum congesta) ; (Nr. 16) Traditiones 58 factae ecclesiae Salisburgensi ; (Nr. 17) Definitiones et sententiae philosophicae, philologicae et theologicae ; (Nr. 18) Disquisitio a. 1129, qua numerus annorum a transitu s. Ruperti exploratur ; (Nr. 19) Notitiae de benedictione mulieris parturientis, de ritu baptismi etc ; (Nr. 20) Historia ficta de sepulchro Caroli Martelli ; (Nr. 21) Diploma uersibus concinnatum, quo Wichardus comes de Ernestingen testatur donationem praediorum comiti Gebhardo factam ; (Nr. 22) Versus contra monachos raptores praediorum, quae Wichardus de Ernestingen ecclesiae Salisburgensi donauerat ; (Nr. 23) Versus de schismate inter papam et regem.

Provenance : Salzburg

Origine

Datation : s. xi-xii

Bibliographie : Tabulae codicum manu scriptorum, v. 2 (Wien, 1864-1899) ; catalogue en ligne : Manuscripta Mediaevalia

Sigles des parallèles

Access. Prisc.	*Accessus ad Priscianum*, F. Cinato 2012, p. 27-90
AQ	*Aliae quaestiones*, J. C. Martín Iglesias 2011, p. 341-412

CAG	*Cur artem grammaticam uir christianorum legere presumat,* F. Cinato 2003, p. 6-7
EL	Anonymus ad Cuimnanum, *Expossitio latinitatis,* B. Bischoff – B. Löfstedt 1992
Frag. Noual.	*Fragmentum Noualicense*, C. Cipolla 1894, p. 94
GlGr	*Glosa Graecismi,* A. Grondeux 2000, p. 123-190 ; 2010, p. 261-268.
Ioh. Vign.	Iohannes de Vignaco, *Margarita philosophiarum,* mss Boulogne-sur-Mer, BM et Lamballe, BM 5
Oliv. Brit.	Oliuerus Brito, *Philosophia,* C. Lafleur & J. Carrier 1997, p. 467-488
Petr. Croc.	Petrus Croccus, *Commentarium in Doctrinale,* ms Troyes, BM 1142
Ps. Beda collect.	Ps. Beda, *Collectanea*, M. Bayless – M. Lapidge 1998
Ps. Beda comput.	Ps. Beda, *De computo dialogus* (*Patrologia Latina* 90, col. 647)
Wessobrun	*codex Wessobrunnensis,* Munich, Clm 22053

DAVID PICHÉ

À propos de l'abstraction : des *magistri artium* parisiens à Hervé de Nédellec (avec une nouvelle édition de son *Quodlibet* II, 5), en passant par Thomas d'Aquin et Jean Duns Scot

Abstraction et théologie : Thomas d'Aquin contre les artiens

Dans le sillage des travaux d'Alain de Libera sur l'histoire des universaux et de la métaphysique[1], Claude Lafleur a clairement montré, dans une série d'articles qui sont parus de 2000 à 2010[2], que le binôme conceptuel « abstraction/séparation », employé pour penser la différence entre la métaphysique et les autres sciences, loin d'être la « pierre de touche » d'une prétendue « révolution thomiste », constituait en fait, au moment de l'entrée en scène universitaire de l'Aquinate, un fond doctrinal commun aux maîtres ès arts – aux « artiens » – parisiens des années 1230-1250, eux qui étaient à l'époque, rappelons-le, les authentiques professionnels de la philosophie, à savoir les professeurs chargés de transmettre cette discipline dans les facultés des arts des universités médiévales. Contre « l'opinion doctrinale » que la néo-scolastique aristotélico-thomiste s'est efforcée de faire prévaloir, de Cajetan à Jacques Maritain

1 Cf. A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1996 ; Id., « Structure du corpus scolaire de la métaphysique dans la première moitié du XIII^e siècle », dans C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*. Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier, assistés par L. Gilbert et D. Piché pour la constitution des index et de la bibliographie, Turnhout, Brepols, 1997, p. 61-88.

2 Cf. C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, « Abstraction, séparation et tripartition de la philosophie théorétique : quelques éléments de l'arrière-fond farabien et artien de Thomas d'Aquin, *Super Boetium 'De Trinitate'*, question 5, article 3 », dans *Recherches de théologie et de philosophie médiévales*, 67, 2 (2000), p. 249-269 ; Id., « Dieu, la théologie et la métaphysique au milieu du XIII^e siècle selon des textes épistémologiques artiens et thomasiens », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89, 2 (2005), p. 261-294 ; Id., « Abstraction et séparation : de Thomas d'Aquin aux néo-scolastiques, avec retour à Aristote et aux artiens », dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 105-126 ; Id., « Double abstraction et séparation dans les *Communia logice* (mitan du XIII^e siècle) : complément aux parallèles artiens de la doctrine thomasienne », dans *Laval théologique et philosophique*, 66, 1 (2010), p. 127-175.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 201-227
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133172

et au-delà, réservant à la métaphysique un degré particulier d'abstraction formelle, certains historiens du thomisme, tels que les Pères Régis et Geiger[3], ont fait remarquer que Thomas d'Aquin, au terme d'une réflexion ardue, comme l'attestent les rédactions successives de ses autographes, avait plutôt formulé une distinction entre la séparation métaphysique, d'une part, et l'abstraction mathématique ou physique, d'autre part[4]. Or le dossier philologique et historico-philosophique que Claude Lafleur a instruit par la susmentionnée série d'articles établit on ne peut plus expressément, avec cette intelligence des textes qui traverse l'ensemble de son œuvre, qu'à l'instar du « Divin Thomas », dans le cadre d'une tripartition des sciences théorétiques dont Aristote avait fourni le canevas originel[5], les artiens de l'époque, notamment Jean le Page et Adénulfe d'Anagni[6], ainsi que d'autres anonymes – je me contente de présenter leur position de façon générale, en l'abstrayant, justement, de ses incarnations particulières –, distinguaient nettement entre, d'une part, la métaphysique, qui porte sur des choses qui sont séparées de la matière et du mouvement à la fois selon leur être et selon la considération que l'intellect en prend et, d'autre part, la mathématique et la physique, qui portent, quant à elles, sur des choses qui sont unies à la matière et au mouvement selon leur être, mais qui sont néanmoins abstraites par l'intellect, soit de la matière sensible, pour la première, qui en étudie les formes ou quiddités ainsi abstraites, soit des particuliers concrets, pour la seconde – comme pour toute science d'ailleurs –, qui n'en retient que l'universel générique ou spécifique.

À partir d'un échantillon significatif de textes prélevés sur le *corpus* des *Introductions à la philosophie* et autres documents didascaliques artiens dont Claude Lafleur et Joanne Carrier ont réalisé les éditions savantes depuis la fin des années quatre-vingt, les analyses lafloriennes mettent brillamment en lumière non seulement la catholicité de la distinction conceptuelle susmentionnée au sein de la communauté universitaire des années 1230-1250, mais également la manière dont le génie propre de Thomas d'Aquin, d'abord, articule ladite distinction à la division originellement aristotélicienne des opérations noétiques en deux types[7], à savoir le jugement (la composition des intellections sous forme d'énoncés affirmatifs ou négatifs, ces derniers séparant adéquatement dans la pensée ce qui est séparé dans l'existence) et l'intellection simple (la saisie abstraite des quiddités et des universaux), et, ensuite, instrumentalise ce couplage entre les deux acceptions de l'abstraction (au sens large,

3 Cf. L.-M. Régis, « La philosophie de la nature. Quelques apories », dans *Études et recherches* publiées par le Collège dominicain d'Ottawa, I, *Philosophie*, cahier I, Ottawa, Collège dominicain, 1936, p. 127-156 ; L.-B. Geiger, « Abstraction et séparation d'après S. Thomas *In De Trinitate*, q. 5, a. 3 », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 31 (1947), p. 3-40.

4 Le texte clef où se trouve cette distinction est le *Commentaire sur le De Trinitate de Boèce*, q. 5, a. 3, co. : Thomas de Aquino, *Super Boetium « De Trinitate »*, éd. P. M. Gils, Roma/Paris, Commissio Leonina/Cerf, 1992, p. 149, 275-290.

5 Cf. Aristote, *Métaphysique*, E (VI), 1 (1026a10-19).

6 Tous deux *magistri artium* à Paris, le premier dans les années 1230 et le second dès le début de la décennie 1250, selon toute vraisemblance.

7 Cf. Aristote, *De l'âme*, III, 8 (430a26-28).

proprement appelée « séparation », et au sens strict, l'abstraction comme telle) et les deux types d'actes intellectuels (jugement et appréhension simple) afin de contrecarrer, sur le terrain de l'épistémologie, l'idéal philosophique qu'énoncèrent certains artiens de l'époque, un projet inspiré par la métaphysique cosmologisée du péripatétisme gréco-arabe, lesquels prétendaient pouvoir parvenir, via l'obtention et la mise en œuvre des vertus intellectuelles, à l'intellection contemplative des substances divines, à savoir ces réalités, les Intelligences célestes, qui transcendent le monde matériel et sont l'objet par excellence de la philosophie première, qui revêt alors le visage d'une théologie philosophique. Claude Lafleur fait bien voir comment le Docteur angélique bloque par avance le développement d'un tel idéal philosophique en affirmant l'impossibilité native dans laquelle se trouve l'intellect humain dans la vie présente quant à ce qui est de connaître l'essence divine via son opération propre, qui est l'abstraction des quiddités à partir du sensible, la philosophie première ne pouvant au mieux, toujours selon Thomas, qu'énoncer des jugements négatifs qui lui permettent de circonscrire la place que la nature divine occupe, pour ainsi dire, en creux des traits saillants du monde matériel qui sont à portée de l'intellect humain – par exemple : Dieu n'existe pas dans la matière et le mouvement, Dieu n'est pas corporel, Dieu n'est pas composé, etc. En somme, dans l'optique de l'Aquinate, l'abstraction est la condition de possibilité de la saisie noétique des essences ou quiddités ; or l'essence divine, précisément parce qu'elle est ontologiquement séparée de toute matière et non abstraite noétiquement de celle-ci, est seulement objet de jugements intellectuels, qui compètent à la métaphysique, mais jamais – du moins ici-bas – d'actes simples d'appréhensions quidditatives : de l'avis de Thomas, il est donc impossible pour l'intellect humain dans la vie présente de connaître la nature même de Dieu telle qu'elle est en soi, malgré ce que semblent suggérer à cet égard les artiens, tel qu'Arnoul de Provence (maître ès arts à Paris aux alentours de 1250), qui sont vraisemblablement dans sa mire.

Le désir naturel de connaître l'être qui occupe le rang le plus élevé dans la hiérarchie ontologique ne se trouve-t-il pas frustré par là même ? Et la nature ne fait-elle rien en vain ? Comme le montre judicieusement Claude Lafleur, c'est ici que la stratégie épistémologique de l'Aquinate porte son coup de grâce à l'idéal des philosophes, en octroyant à la théologie révélée la compétence exclusive de développer un discours qui permet de connaître, bien qu'imparfaitement, ce qu'il en est de Dieu en sa nature – trinité de personnes dans l'unité d'une seule essence, notamment. Thomas accomplit ce geste discursif au moyen de sa fameuse théorie de la subalternation, laquelle soutient en substance que la théologie chrétienne est une science dans la mesure où elle est subalternée à la science divine, de sorte que ses principes premiers, les articles de foi, qui sont divinement révélés et indémontrables par l'intellect humain, qui se contente de les croire vrais, sont « prouvés », pour ainsi dire, dans la science divine, au sens où ils correspondent aux vérités qui sont connues avec évidence par Dieu et les bienheureux qui jouissent de la vision béatifiante de son essence dans l'au-delà. En d'autres termes, ce qui est objet de foi ici-bas pour le théologien de la Révélation, et qui tient lieu de fondement pour la discipline qu'il cultive, est objet d'une claire appréhension pour l'intellect humain qui contemple l'essence de Dieu dans l'au-delà, raison pour laquelle la théologie révélée, qui procède des articles de

foi, peut se mériter le titre de science, par le biais de la subalternation, même si elle ne procure qu'un avant-goût de l'authentique connaissance de l'essence divine qui est promise aux bienheureux dans la vie à venir.

En somme, à titre de contre-modèle à l'idéal auquel aspirèrent certains artiens de son époque, le Docteur angélique déroule un programme épistémologique en trois temps : *primo*, limiter le champ d'exercice de l'abstraction aux sciences qui traitent des choses sensibles et de leurs accidents quantitatifs, lesquelles ne peuvent exister sans matière, et, ce faisant, interdire toute connaissance philosophique de l'essence divine ; *secundo*, confiner la métaphysique en tant que théologie philosophique au domaine du jugement négatif, en arrimant celui-ci à la sphère des réalités divines, intrinsèquement séparées de toute matière ; *tertio*, confier à la théologie révélée, celle-là même que Thomas, en tant que maître dans les facultés universitaires de théologie, avait pour mission d'enseigner, la prérogative de tenir un discours légitime, bien que borné, sur la nature de Dieu, attendu qu'il se déploie sur la base du donné de foi.

La connaissance abstractive de l'essence divine : Hervé de Nédellec contre Jean Duns Scot

Dans un autre contexte agonistique, en usant d'outils conceptuels différents, le théologien dominicain qui fut l'un des plus ardents promoteurs du procès en béatification de Thomas d'Aquin, Hervé de Nédellec (v. 1250/60-1323), dans la question quodlibétique dont je fournis ci-après l'édition, laquelle fut vraisemblablement disputée à Paris en 1308 ou 1309[8], s'opposa lui aussi à l'idée qu'une connaissance abstractive qui saisirait expressément l'essence divine fût possible pour l'intellect humain dans l'état de la vie présente. Son adversaire n'est plus tel ou tel artien, mais le théologien franciscain Jean Duns Scot (v. 1265-1308). L'enjeu implicite du débat, car il n'est pas mentionné comme tel par le maître breton, n'est plus le statut épistémologique de la métaphysique, mais la question de la scientificité de la théologie révélée[9]. À la paire conceptuelle « abstraction/séparation » s'est substitué un autre couple notionnel, celui qui distingue deux sortes de connaissance : l'intuitive et l'abstractive. Le Docteur subtil était parti d'où l'Aquinate s'était arrêté : réfutant aussi bien la doctrine thomasienne de la subalternation que la théorie illuminationiste développée par Henri de Gand (v. 1220-1293), laquelle postule une illumination spéciale octroyée par Dieu aux théologiens[10], Duns Scot, dans son enseignement parisien, fait reposer

8 Pour la datation des *Quodlibeta* d'Hervé de Nédellec (*Hervaeus Natalis*), voir R. L. Friedman, « Dominican Quodlibetal Literature, *c.* 1260-1330 », dans C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 431-449.

9 À ce sujet, voir D. Piché, « Les conditions de possibilité de la théologie comme science », dans *Dialogue*, 49,3 (2010), p. 331-364.

10 Pour un exposé des conceptions rivales à cette époque quant au statut épistémologique de la théologie révélée, voir mon « Introduction. Le statut épistémologique de la théologie d'après Durand de Saint-Pourçain », dans Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, Présentation et traduction par D. Piché, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p. 9-114.

la scientificité de la théologie chrétienne sur le don gratuit que Dieu octroie aux Prophètes et aux Apôtres d'un concept représentant distinctement son essence. Voici ce qu'il écrit à ce sujet (ma traduction) :

> Dieu peut être connu distinctement selon une connaissance abstractive. Or une telle connaissance abstractive de Dieu ne répugne pas à l'homme dans l'état présent (*viator*), alors que la connaissance intuitive est incompatible avec cet état. Par conséquent, dans l'état présent, l'homme peut intelliger distinctement Dieu, bien que ce ne soit pas intuitivement et clairement, puisque ce n'est pas toute connaissance distincte qui est claire et intuitive. […] Je concède donc que Dieu, sous la raison de déité, peut être connu distinctement par l'homme dans l'état présent. […] Il est prouvé que l'homme dans l'état présent peut avoir de Dieu sous la raison de déité une science plus parfaite que ne l'est la connaissance de foi, puisque tout ce que Dieu peut au moyen d'une cause effective médiate, il le peut immédiatement ; or, par la médiation de l'objet présent à l'intellect, il peut causer une science qui surpasse la connaissance de foi : donc il le peut immédiatement. Par conséquent, Dieu peut créer dans l'intellect de l'homme dans l'état présent une connaissance portant immédiatement sur lui-même comme celle que serait destiné immédiatement à causer quelque chose qui le représenterait sous la raison de déité. Cette connaissance, appelée 'parole de Dieu intérieure', est comme celle qu'ont eue les Prophètes, laquelle n'est pas claire ou intuitive, puisqu'elle ne reçoit pas immédiatement une évidence de l'objet. […] Une science de cette sorte, portant sur Dieu sous la raison de déité, n'est pas obtenue par l'étude, mais elle est un don qui est accordé gratuitement au profit de l'Église ; et le Christ sut quand il fut profitable d'accorder un tel don, et à qui, par exemple aux Apôtres et aux Prophètes[11].

C'est précisément à cette position qu'Hervé s'oppose dans la cinquième question de son *Quodlibet* II, dont je propose ci-après une nouvelle édition. Selon lui, contrairement à ce que prétend le Docteur subtil, il est impossible pour l'intellect humain ici-bas d'avoir une connaissance expresse de la quiddité divine. Si Hervé a raison, le modèle théorique forgé par Scot pour penser la scientificité de la théologie ne tient plus la route. Voyons de plus près comment le maître breton argumente sa thèse.

La question que le Docteur rare (*Doctor rarus*) soulève dans le *Quodlibet* II, 5, consiste donc à se demander s'il est possible pour une personne, sans sortir de la condition

---

11 Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia*, *Prologus*, q. 2, éd. L. Wadding, t. 22, Paris, Vivès, 1894, p. 42-43. Il faut noter que l'édition Wadding, malgré ce que le titre indique, ne reproduit pas les *Reportata* de Scot mais plutôt les *Additiones magnae*, qui sont des extraits des leçons sententiaires parisienne et oxonienne de Scot qui ont été compilés par son disciple, Guillaume d'Alnwick. Je me fie toutefois au jugement de S. D. Dumont qui, après comparaison entre un manuscrit viennois contenant la version révisée par Scot lui-même de son enseignement parisien (*Reportatio Parisiensis examinata*) et le texte du *Prologue* dans l'édition Wadding, conclut que ce dernier « is generally very close to the *Reportatio examinata* » (cf. S. D. Dumont, « Theology as a Science and Duns Scotus's Distinction between Intuitive and Abstractive Cognition », dans *Speculum*, 64 (1989), p. 579-599 (p. 585, n. 25)).

(*status*) de la vie présente, d'avoir une connaissance expresse de la quiddité divine (§ 1). Le maître breton apporte une réponse à cette question précise dans le second article du présent *Quodlibet* (§ 50-53). Dans le premier article de sa détermination magistrale, Hervé procède en trois temps. Premièrement, il clarifie le sens de la question (§ 6-8). Deuxièmement, il expose une opinion qu'il juge être fausse, avec les arguments qui la soutiennent (§ 9-26). Troisièmement, il présente la position qu'il estime être vraie (§ 27-49). Comme l'atteste la toute première section, dévolue à la clarification du sens de la question, le débat prend son essor à partir de la distinction, cruciale à l'époque, entre l'intuition et l'abstraction[12]. Selon ce schème gnoséologique, dont le concepteur est Jean Duns Scot[13], la connaissance intuitive est celle qui porte sur l'existence en acte de la chose qui en est l'objet (§ 6), tandis que la connaissance abstractive est celle dont l'objet est la quiddité ou l'essence de la chose, abstraction faite, précisément, de l'existence ou de la non-existence de cette chose dans la réalité extramentale (§ 7). À partir de cette distinction, le sens de la question initialement posée équivaut à se demander si une personne ici-bas peut avoir une connaissance abstractive de la quiddité de Dieu sans avoir une connaissance intuitive de son être (§ 8), cette dernière étant impossible pour l'homme dans le cours de la vie présente, puisqu'elle équivaut à la vision de l'essence divine qui est réservée aux bienheureux dans l'au-delà. L'opinion que le Docteur rare récuse est celle qui répond par l'affirmative à cette dernière question. Pour en démontrer la fausseté, Hervé réfute les trois arguments qui la soutiennent (§ 13-26) et qu'il a rapportés au préalable avec la minutie qui caractérise sa pensée (§ 9-12). De ce complexe argumentatif, deux motifs théoriques me semblent devoir être mis en exergue, en ce qu'ils révèlent des traits fondamentaux de la philosophie hervéenne.

Premièrement, le maître breton rejette la possibilité d'une connaissance intuitive d'un objet non-existant et même d'un objet absent[14]. Selon les tenants de

---

12 À l'époque de son *Commentaire des Sentences*, Hervé ne semble aucunement connaître la distinction scotienne entre intuition et abstraction. En effet, dans sa réponse à la première question du *Prologue* de ce *Commentaire* – est-ce que la théologie est une science ? –, le maître breton expose trois opinions : 1. la théologie est une science au sens propre ou absolu ; 2. sans être une science au sens strict, elle est néanmoins une science subalternée proprement dite ; 3. la théologie est une science subalternée au sens large. Hervé lui-même souscrit à cette dernière position. Or aucune de ces trois opinions ne fait intervenir ladite distinction scotienne. Comme le propose S. D. Dumont dans son article déjà cité (« Theology as a Science (…) »), le *Commentaire des Sentences* de Scot en sa version parisienne (*Reportatio Parisiensis*) a modifié définitivement la manière de poser le problème de la scientificité de la théologie, en le traitant à l'aune de la distinction entre connaissances intuitive et abstractive. Il y a donc là un indice qui suggère que le *Commentaire* d'Hervé précède l'enseignement sententiaire que Scot a donné à Paris en 1302-1303. Cette possible datation s'accorde avec ce qui est communément admis par les historiens médiévistes, à savoir que le *Commentaire* du maître breton serait issu d'un enseignement prodigué à Paris peu après 1300. Cf. Hervaeus Natalis, *Commentaria in quatuor libros Sententiarum, Prologus*, q. 1, Paris, 1647 (Gregg Press, 1966), p. 1a-6a ; ce prologue a fait l'objet d'une nouvelle édition : Hervaeus Natalis, *Commentarius in Sententias, Prologus* (redactio secunda), q. 1, éd. M. Olszewski, dans *Dominican Theology at the Crossroads : A Critical Edition and Study of the Prologues to the Commentaries on Peter Lombard's Sentences by James of Metz and Hervaeus Natalis*, Münster, Aschendorff, 2010, p. 114-125.

13 Voir les références données en notes de bas de page du texte édité ci-après.

14 Sur ce thème, voir D. Piché, « L'intuition du non-existant selon Gérard de Bologne et Hervé de Nédellec », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 77 (2010), p. 87-105.

l'opinion que le maître breton conteste, Dieu peut causer dans l'intellect humain une connaissance abstractive de sa déité sans intuition de celle-ci, puisqu'il peut, s'il le veut, se substituer à un objet dont la présence actualise normalement un tel intellect afin de causer lui-même directement en celui-ci une connaissance abstractive de celui-là (§ 10). Mais Hervé rétorque que, si cela est possible à Dieu, il faut alors admettre qu'il pourrait tout aussi bien, s'il le voulait, se substituer à un objet dont la présence actualise normalement l'intellect humain afin de causer en celui-ci une connaissance intuitive de celui-là. L'adversaire devrait alors concéder que son argument conclut non seulement en faveur de la connaissance abstractive, mais également en faveur de la connaissance intuitive. Par conséquent, il devra admettre non seulement qu'une intuition de l'essence divine est possible pour l'intellect humain ici-bas, ce qu'aucun protagoniste du présent débat n'est prêt à accepter, mais en outre qu'une telle connaissance peut se produire sans que son objet soit présent dans son existence et connu quant à son existence présente – ce qui est impossible aux yeux d'Hervé (§ 17-18).

Deuxièmement, Hervé soutient l'identité absolue, réelle et notionnelle, de l'être et de l'essence en Dieu[15]. Ses adversaires s'appuient sur le principe qui stipule que, si deux réalités diffèrent d'un point de vue notionnel (en raison), on peut intelliger l'une sans l'autre, et ils en concluent que, puisque l'être et l'essence de Dieu diffèrent au moins d'un point de vue notionnel (en raison), celle-ci peut être intelligée sans celui-là, ce qui revient à affirmer qu'une connaissance de la quiddité divine est possible, laquelle est abstractive, sans connaissance de son être, donc sans connaissance intuitive de Dieu (§ 11). Hervé réplique que, quoiqu'il en soit des autres étants, dans le cas de Dieu, qui est le seul être nécessaire par soi, non seulement l'être implique l'essence, comme pour tout autre étant[16], mais l'essence elle-même implique l'être, c'est-à-dire que celui-ci appartient à la notion (à la raison) de celle-là (§ 19-21), de sorte qu'il n'est pas possible de connaître l'essence divine de manière spécifique sans connaître également qu'elle existe, ce qui revient à affirmer qu'il est impossible de connaître spécifiquement Dieu par abstraction sans le connaître intuitivement.

Vient ensuite la troisième étape du premier article du présent *Quodlibet*, dans laquelle Hervé expose l'opinion qui emporte son adhésion : il est impossible que l'intellect humain ici-bas possède une connaissance abstractive de Dieu telle que la conçoivent les penseurs contre lesquels il vient d'argumenter (§ 27)[17]. La théorie

---

15 Sur la théorie hervéenne de l'être et de l'essence, son contexte historique, ses sources et sa comparaison à la doctrine thomiste, l'étude désormais incontournable est celle de Geneviève Barrette, *La distinction entre l'être et l'essence chez Hervé de Nédellec*, thèse de doctorat, Université de Montréal, 2020.

16 En effet, un étant, quel qu'il soit, ne peut pas exister réellement sans être une chose, c'est-à-dire un étant ayant une essence.

17 Le débat n'est évidemment pas clos par Hervé : dans la question 2 du *Proœmium* de son *Commentaire sur le premier livre des Sentences*, Pierre d'Auriol, prenant la défense de Duns Scot, critique la position qu'Hervé soutient dans le présent *Quodlibet*. Cf. Petrus Aureoli, *Scriptum super primum Sententiarum, Proœmium*, q. 2, éd. E. M. Buytaert, St.-Bonaventure (N.Y.), 1952, vol. 1, p. 177-217. Une traduction anglaise de ce texte se trouve dans R. Pasnau (ed.), *The Cambridge Translations of Medieval Philosophical Texts*, vol. 3 : *Mind and Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 178-218 (« Peter Aureol. Intuition, Abstraction, and Demonstrative Knowledge »).

épistémologique que le maître breton développe pour soutenir cette thèse est tout à fait remarquable. Elle se construit à partir de la quadrature suivante.

Hervé distingue d'abord deux types de connaissance abstractive (§ 28) : générale (*in generali*) et spécifique (*in speciali*). Dans le cas de Dieu, la connaissance générale ou confuse de sa quiddité correspond à celle qui est obtenue naturellement par le biais de ses créatures, par exemple quand on le connaît comme substance ou comme intellect. La connaissance spécifique de la quiddité divine, quant à elle, qui équivaut à connaître qu'elle est une trinité de personnes dans l'unité d'une essence, s'obtient de deux façons : soit en croyant quelqu'un qui affirme que Dieu est une telle quiddité, donc par la foi, soit en l'appréhendant elle-même telle qu'elle est en soi une telle quiddité, auquel cas la quiddité divine constitue elle-même, telle qu'elle est en soi, le terme immédiat de la connaissance qui la prend pour objet. Tel que cela ressortira de considérations subséquentes (cf. § 35), par opposition avec l'immédiateté cognitive qui caractérise la deuxième et dernière sorte de connaissance spécifique tout juste exposée, la connaissance générale de la quiddité divine qui s'obtient naturellement par l'intermédiaire de ses créatures et la connaissance spécifique de cette même quiddité que procure la foi chrétienne s'effectuent toutes deux par le biais de représentations qui sont soit réelles (les créatures qui « reflètent » leur créateur), soit mentales (les énoncés de foi qui conduisent le fidèle qui les entend à forger dans son esprit des images ou des concepts dont la quiddité divine est l'objet). Dans les deux cas, Dieu est représenté quant aux noms qui sont employés pour le définir, par exemple quant à ce que signifie l'expression « cause première » ou le nom « trinité ».

Hervé pose ensuite deux modalités selon lesquelles un objet peut être présent en son existence pour l'intellect humain (§ 29) : en tant qu'il meut celui-ci à son acte de connaissance, autrement dit en tant qu'il le conduit de la puissance à l'acte de connaître ; en tant qu'il est le terme vers lequel tend l'acte de connaissance par lequel il est connu, entendu que la cause d'un acte cognitif et l'objet qui en est le terme peuvent parfois être deux choses différentes, par exemple quand un intellect est conduit à connaître le non-étant par la motion d'un étant – le non-étant étant alors le terme connu, bien qu'il ne puisse mouvoir quoi que ce soit (§ 30) – ou lorsque Dieu produit lui-même dans un intellect la connaissance d'une chose autre que lui (§ 31) : dans ces deux cas, une chose meut l'intellect de sorte qu'il appréhende cognitivement un objet qui n'est pas cette chose.

C'est en faisant jouer ces deux couples de paramètres (général / spécifique ; moteur / terme) que le Docteur rare va répondre avec toute la précision souhaitée à la question de savoir si la quiddité divine peut être connue expressément par l'intellect humain ici-bas sans que son existence soit connue. Selon Hervé, s'il s'agit de la connaissance spécifique du deuxième type précédemment distingué, à savoir celle qui a pour terme immédiat la quiddité divine telle qu'elle est en soi, alors la présence de Dieu en son existence est requise à la fois en tant que cause motrice d'un tel acte de connaître – puisque seul un étant qui existe en acte peut causer quelque motion que ce soit et seul Dieu peut mouvoir une puissance cognitive de sorte qu'un tel acte se produise en elle (§ 32) – et en tant que terme qui est immédiatement atteint par cet acte cognitif – puisque, pour qu'une chose soit connue par l'intellect, ou bien elle doit elle-même lui être présente en son existence, ou bien une entité

qui la représente doit lui être présente en son existence ; mais seul le premier de ces deux cas de figure peut s'avérer pour Dieu, puisqu'aucune réalité créée ne peut tenir lieu d'objet intermédiaire en lequel l'essence divine serait représentée de manière spécifique (§ 36-37). Voilà pourquoi le maître breton est d'avis qu'il est impossible que l'intellect humain ici-bas ait une connaissance expresse dont le terme immédiat est la quiddité divine telle qu'elle est en soi sans savoir également qu'elle existe ou sans la connaître également quant à son existence. En bref, nulle connaissance abstractive, prise en ce sens, n'est possible sans connaissance intuitive.

En revanche, selon Hervé, s'il s'agit de la connaissance générale de la quiddité divine ou de la connaissance spécifique par mode de foi, alors la présence de Dieu en son existence n'est requise ni à titre de cause motrice d'une telle connaissance, il va sans dire, ni à titre de terme immédiat sur lequel elle porte. Il va sans dire, ai-je écrit, car ce sont alors les choses créées elles-mêmes, dans le premier cas, ou les enseignements du prédicateur de la foi, dans le second cas, qui sont causes motrices respectives des actes cognitifs dont la quiddité divine est l'objet. En outre, dans ces deux cas, ce qui tient lieu d'objet auquel « se termine » immédiatement l'acte cognitif, ce sont, comme je l'ai déjà signalé, des entités qui jouent le rôle de représentations intermédiaires entre cet acte et la quiddité divine qu'elles ont pour fonction de représenter, justement, à savoir, respectivement, les réalités naturelles créées par Dieu ou les termes qui composent les énoncés de foi. La quiddité divine est alors représentée de façon très imparfaite, par le biais de la signification des expressions et des noms qui sont utilisés pour la désigner, de sorte que l'intellect peut considérer ce que signifie le syntagme « cause première » ou le terme « trinité » sans égard pour l'existence ou la non-existence de la chose qu'ils désignent (§ 33-35). En d'autres termes, selon Hervé, l'intellect humain peut avoir ici-bas de telles connaissances abstractives de la quiddité divine sans avoir de celle-ci une quelconque connaissance intuitive[18]. Le maître breton reconnaît toutefois que l'existence réelle de la chose qui est signifiée par une expression telle que « cause première » peut être déduite par l'intellect humain à partir de la connaissance qu'il a des créatures qui en sont

18 La position qu'Hervé défend dans le présent *Quodlibet* s'accorde avec celle qui se trouve dans son *Quodlibet*, VI, 3. Dans celui-ci, le maître breton affirme que l'intellect humain peut connaître Dieu de trois façons. Les deux premières sont compatibles avec l'état de l'homme dans la vie présente, tandis que la troisième est réservée aux bienheureux dans la vie à venir. Il y a d'abord la connaissance naturelle, qui procède d'une enquête rationnelle auprès des créatures et qui permet de saisir ce qu'est Dieu de manière générale (par exemple, comme une substance immatérielle intellectuelle). Il y a ensuite la connaissance de foi, qui provient de la Révélation divine telle qu'elle est consignée dans les Écritures, grâce à laquelle Dieu est connu de manière spécifique mais obscure (par exemple, comme une trinité de personnes dans l'unité d'une essence). Enfin, il y a la vision béatifique, par laquelle l'essence divine elle-même est connue de manière spécifique, claire et manifeste. Cf. Hervaeus Natalis, *Quodlibet* VI, q. 3, dans *Quodlibeta*, éd. M. A. Zimara, Venise, 1513 (Gregg Press, 1966), fol. 130rb-va. Bien que son attribution soit incertaine, je prends pour acquis qu'Hervé de Nédellec est l'auteur de ce *Quodlibet* VI, en acceptant les conclusions auxquelles parvient R. L. Friedman dans « Dominican Quodlibetal Literature, *c.* 1260-1330 », dans C. Schabel (ed.), *Theological Quodlibeta in the Middle Ages. The Fourteenth Century*, Leiden, Brill, 2007, p. 438-445.

pour lui les représentants immédiats (§ 35). Même s'il ne le dit pas explicitement, il m'apparaît clair qu'une telle connaissance de l'existence de Dieu, inférée par déduction, ne constitue pas aux yeux d'Hervé une connaissance intuitive, pour cette raison que la présence de Dieu en son existence n'en est ni la cause motrice ni le terme immédiat. Reste qu'elle n'est pas davantage une connaissance abstractive *stricto sensu*, puisque, par elle, l'intellect humain sait que Dieu existe. Il s'agit là, me semble-t-il, d'un problème pour la gnoséologie hervéenne[19].

Mais pourquoi la connaissance intellectuelle exigerait-elle que l'objet soit présent à l'intellect en son existence ou représenté par une entité qui soit présente à l'intellect en son existence ? Ne pourrait-on pas penser que la seule connaissance d'une chose dans l'intellect la lui rende présente, non pas sous l'aspect d'une chose existante mais sous celui d'un objet connu ? Soit, répond Hervé, mais, même dans ce cas, il ne serait pas davantage possible d'avoir une connaissance abstractive de la quiddité divine sans avoir une connaissance de son être (§ 38). À son avis, trois raisons militent en ce sens. De son argumentaire (§ 39-49), je retiens une idée-force qui me semble particulièrement importante au regard de son ontologie (elle traverse particulièrement les § 43-47). Elle concerne la distinction entre définition nominale (*quid nominis*) et définition réelle (*quid rei*). Dans l'optique qui est celle d'Hervé, tout étant peut être connu quant à ces deux types de définition. La définition ou quiddité nominale est constituée par la signification du ou des termes qui sont utilisés pour exprimer ce qu'est un étant, indépendamment du fait qu'il existe ou non réellement. La définition ou quiddité réelle, quant à elle, est la formule langagière qui exprime une chose (*res*), c'est-à-dire l'essence réelle d'un étant. La connaissance d'un étant au moyen de sa seule définition nominale ne permet pas de savoir s'il existe ou non dans la réalité extramentale. Certains étants n'ont pas de définition réelle ; ils n'ont qu'une (ou plusieurs) définition(s) nominale(s) : ce sont les entités dont l'esprit humain fabrique des représentations

19 C'est sans doute la raison pour laquelle le confrère et adversaire d'Hervé, Durand de Saint-Pourçain, choisit de faire de la présence de la chose connue le critère qui permet de distinguer adéquatement les connaissances abstractive et intuitive, considérant précisément qu'une preuve de l'existence de Dieu constitue un cas de connaissance abstractive, empêchant du coup de soutenir que la connaissance de l'existence est la marque distinctive de l'intuitive et, corrélativement, que le propre de l'abstractive est de faire abstraction de l'être ou du non-être de la chose. Voici le passage important à ce propos : « [...] philosophus sciens demonstratiue Deum esse habet de Deo cognitionem abstractiuam, non per abstractionem quidditatis ab esse, set quia cognitio eius non tendit immediate in Deum ut sibi realiter presentem, set solum cognoscit ipsum esse ex effectibus suis. Vnde omnis cognitio cuiuscunque rei que non est de eius actuali existentia immediate ut presente cognoscenti est abstractiua et non intuitiua. » (Durandus de Sancto Porciano, *Commentarium in quatuor libros Sententiarum*, Venetiis, 1571 (Gregg Press, 1964), *Prologus*, q. 3, par. 7, fol. 7ra) ; « [...] un philosophe qui sait démonstrativement que Dieu existe possède une connaissance abstractive de Dieu, non par abstraction de la quiddité au regard de l'être, mais parce que sa connaissance ne tend pas immédiatement à Dieu en tant que réellement présent à lui ; il sait seulement qu'il existe à partir de ses effets. Par conséquent, est abstractive et non intuitive toute connaissance d'une quelconque chose qui ne porte pas immédiatement sur son existence actuelle en tant que présente à celui qui connaît. » (Ma traduction : Durand de Saint-Pourçain, *Commentaire des Sentences. Prologue*, Présentation et traduction par D. Piché, Paris, Les Belles Lettres, 2020, p.192)

(*figmenta*), en images ou en concepts, et qui n'ont pas de corrélats réels dans le monde extérieur. Ces entités fictives ne sont pas des choses (*res*) ; elles ont certes une quiddité nominale, à savoir ce que signifie(nt) le ou les noms qui sont employés pour désigner ce qu'elles sont, mais elles n'ont pas de quiddité réelle, pas d'essence réelle telle que signifiée par une définition réelle. En revanche, tout étant réel possède, en principe (car nous pouvons, de fait, l'ignorer), une définition ou quiddité réelle. Or connaître la quiddité réelle d'un étant, c'est savoir qu'il est une nature qui existe en acte dans la réalité extramentale ou qui est apte à y exister. En d'autres termes, connaître la quiddité réelle d'un étant, c'est savoir qu'il est une essence actuellement ou possiblement existante dans la réalité extramentale. Dans le cas de Dieu, et seulement dans ce cas, connaître sa quiddité réelle équivaut à le connaître comme nature ou essence non seulement possible, mais aussi réelle, et même encore comme essence qui existe nécessairement en acte dans la réalité extramentale. Ainsi, Dieu étant l'unique être de soi nécessaire, un intellect qui en connaîtrait la quiddité réelle de manière parfaite et évidente saurait qu'il existe en acte dans la réalité extramentale. C'est la raison pour laquelle, d'après Hervé, il est impossible pour l'intellect humain ici-bas d'avoir une connaissance abstractive qui saisisse expressément la quiddité réelle de Dieu sans qu'il en ait du même coup une connaissance intuitive qui lui fasse savoir que cette quiddité existe nécessairement en acte dans la réalité extramentale.

Vient enfin le second article, celui dans lequel le maître breton répond précisément à la question qu'il avait initialement soulevée. Un argument lui suffit (§ 50-53) pour établir que la connaissance abstractive de l'essence divine – celle dont la possibilité pour l'intellect humain ici-bas fut discutée au long du présent *Quodlibet* – est incompatible avec la condition (*status*) de l'homme dans la vie présente. La raison est simple : selon Hervé, la connaissance expresse de la quiddité réelle d'un étant est la plus parfaite qui soit, puisque toute connaissance est une assimilation du sujet connaissant à la chose connue et que l'assimilation se fait essentiellement par la forme ou quiddité de la chose ; or la connaissance la plus parfaite que l'intellect humain puisse avoir de Dieu est incompatible avec l'état de l'homme dans la vie présente, puisqu'elle équivaut à la vision béatifique, laquelle est incompatible avec la présente condition humaine : donc la connaissance expresse de la quiddité réelle de Dieu n'est pas compatible avec la condition de l'homme dans la vie présente.

Pour conclure cette section, on peut constater qu'Hervé de Nédellec prolonge en quelque sorte le geste théorique que son illustre prédécesseur, Thomas d'Aquin, avait posé avant lui dans un tout autre contexte épistémique. Alors que le Docteur angélique chercha à faire obstacle aux prétentions *métaphysiques* des artiens de Paris quant à toute saisie épistémique de l'essence divine par l'intellect humain ici-bas, interdisant à la philosophie première de connaître celle-ci par abstraction *stricto sensu*, de façon analogue, le Docteur rare tenta de réfuter les prétentions *théologiques* de Jean Duns Scot et consorts quant au projet de fonder la scientificité de la théologie révélée sur une connaissance abstractive expresse de la quiddité divine. D'aucuns pourraient estimer que l'Aquinate et son héraut breton n'ont fait preuve, somme toute, que de simple humilité épistémique.

Prolégomènes à l'édition du *Quodlibet* II, 5

Le répertoire de Thomas Kaeppeli liste vingt-six *codices* contenant le *Quodlibet* II, 5, d'Hervé de Nédellec[20]. Je n'ai pas pu collationner une telle quantité de manuscrits. Cependant, j'ai collationné les neuf témoins manuscrits les plus anciens, tous du XIV^e^ siècle. Ce sont les suivants :

A Avignon, Bibliothèque Municipale 285, fol. 33rb-34ra.
B Berlin, Staatsbibl., Lat. fol. 428, fol. 131va-132rb.
K Kraków, Bibl. Jagiell. 734, fol. 41va-42va.
L Leipzig, Univ. Bibl. 530, fol. 44rb-45va.
M Madrid, Bibl. Nac. 226, fol. 62vb-64ra.
P Paris, BnF, lat. 14572, fol. 61ra-62rb.
S Salamanca, Bibl. Univ. 1937, fol. 47va-49ra.
V Vaticano, vat. lat. 861, fol. 76rb-78va.
W Wien, Nat. Bibl. 1382, fol. 40vb-42ra.

Sur l'entièreté du texte du *Quodlibet* II, 5, que livrent ces neuf dépositions manuscrites, j'ai effectué un test des variantes qui compile les omissions[21] et les leçons fautives ou inférieures quant au sens[22]. J'ai également examiné l'édition ancienne (Z) que les médiévistes utilisent couramment[23] et j'ai mis au jour les incidents critiques qui s'y rencontrent. Voici les résultats de ce test[24] :

	Omissions propres	**Omissions communes**	**Leçons inférieures ou fautives propres**	**Leçons inférieures ou fautives communes**	**Total des incidents critiques**
A	14	0	10	5	29
B	5	9	8	4	26

20 T. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, vol. II (G-I), Rome, 1975, p. 234-236 (entrée : « Hervaeus Natalis Brito », p. 231-244).

21 J'ai compilé séparément, comme il se doit, les omissions propres à chaque témoin manuscrit et communes à plusieurs d'entre eux. Je n'ai pas comptabilisé les omissions de termes dont la présence n'était pas requise pour la bonne intelligence des passages où certains témoins manuscrits étaient tout simplement plus explicites que d'autres.

22 Je n'ai pas comptabilisé les variantes relatives à la graphie ni celles relevant de la grammaire latine, sauf si une faute grammaticale entraînait une erreur sémantique. Je n'ai pas tenu compte des variantes qui présentaient des leçons d'égale valeur quant au sens des passages concernés. Je me suis néanmoins servi de ces leçons équivalentes dans la mesure où elles me fournissaient des indices qui me permettaient de déceler l'existence de familles de manuscrits.

23 Hervaeus Natalis, *Quodlibet* II, q. 5, dans *Quodlibeta*, éd. M. A. Zimara, Venetiis, 1513 (Gregg Press, 1966), fol. 41rb-42va (= *Z*).

24 On remarquera que quatre (4) de ces témoins manuscrits ont été retouchés en seconde main. En effet, *K*, *P*, *S* et *V* commettent en première main des omissions et des fautes qui sont comblées et corrigées en seconde main. Quelques leçons de *W* ont également fait l'objet de retouches, mais dans une bien moindre mesure que les quatre témoins susmentionnés, de sorte qu'il ne m'a pas semblé opportun de le considérer comme un témoin présentant un texte révisé en seconde main. Dans l'apparat des variantes du texte édité ci-après, les chiffres 1 et 2 en exposant après le sigle d'un manuscrit signifient « prima manus » et « secunda manus », respectivement.

K1	+10	+14	+13	+3	40
K2	-7	-3	-8	-0	-
K retouché	3	11	5	3	22
L	4	2	6	2	14
M	14	11	49	5	79
P1	+22	+3	+7	+1	33
P2	-14	-2	-2 +2[25]	-0	-
P retouché	8	1	7	1	17
S1	+26	+5	+12	+4	47
S2	-21	-4	-6	-1	-
S retouché	5	1	6	3	15
V1	+4	+4	+3	+6	17
V2	-4	-4	-1	-3	-
V retouché	0	0	2	3	5
W	11	3	3	6	23
Z	6	-	9	-	15

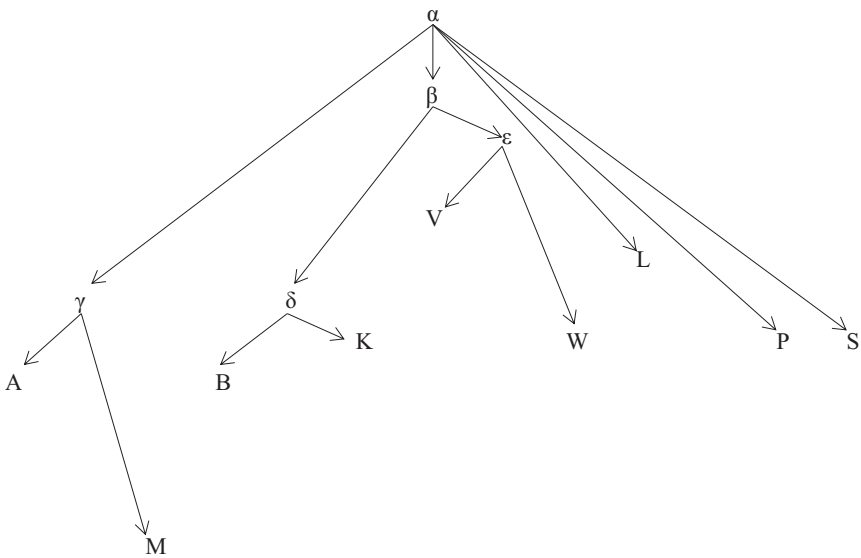
Comme on peut le constater à la lecture de ce tableau, la tenue du texte que nous offrent respectivement les neuf dépositions manuscrites est excellente dans le cas de *L* et de *V* suivant sa version retouchée en seconde main ; par ailleurs, elle est bonne ou très bonne pour *W*, ainsi que pour *K*, *P* et *S* dans leurs versions retouchées en seconde main, tandis qu'elle est médiocre pour *A* et *B* ; enfin, elle est carrément mauvaise dans le cas de *M*. Au regard de ces résultats, l'édition ancienne (*Z*) fait très bonne figure, mais cela n'empêche pas que son texte souffre de lacunes (certaines étant des omissions par homéotéleutes) et de leçons inférieures ou fautives quant au sens, comme le lecteur pourra le constater en parcourant l'apparat des variantes du texte édité ci-après. Ainsi, notre travail de collation aura permis de « réparer » pas moins de quinze lieux textuels défectueux dans *Z*. Par ailleurs, la présence de nombreuses variantes communes à deux des neuf témoins manuscrits, à l'encontre du reste ou de la vaste majorité de la tradition manuscrite, suggère l'existence de regroupements familiaux au sein de celle-ci : il s'agit des binômes que forment respectivement les témoins *AM*, *BK* et *VW*[26], qui remontent fort vraisemblablement à des modèles sous-archétypaux, que je désigne respectivement par les lettres grecques γ, δ et ε[27]. En outre, un nombre significatif de variantes communes aux couples *BK* et *VW*, en

25 La seconde main de *P* corrige deux leçons fautives qui sont le fait de la première main, mais commet elle-même, par ses propres interventions, deux leçons fautives.

26 Cela étant, la présence de retouches de seconde main en *V* suggère que son copiste, contrairement à celui de *W*, a pu avoir accès à plus d'un modèle relevant de branches distinctes de la généalogie manuscrite. Par ailleurs, le couple formé des témoins *A* et *M* est moins fidèle que les deux autres binômes, *A* ayant tendance à rejoindre parfois les leçons de *L* ou de *S* sans *M*.

27 Étant donné l'état des incidents critiques qui affectent la présente tradition manuscrite, tel que le révèlent les indications qui se trouvent dans le tableau des variantes ci-haut établi, il semble qu'aucun témoin manuscrit ne soit le modèle exclusif d'un autre, mais une enquête philologique portant sur une plus grande quantité de textes parmi les *Quodlibeta* d'Hervé de Nédellec serait nécessaire pour pouvoir en arriver à une conclusion définitive à ce chapitre.

contraste avec le reste de la tradition manuscrite, me conduit à postuler l'existence d'un autre sous-archétype dont ce quatuor dépendrait, que je désigne par la lettre grecque β[28]. La procession des manuscrits à partir du texte archétypal (α), dont le texte édité ci-après offre la reconstitution, peut donc être figurée par le *stemma* qui suit[29] :



Le texte archétypal (α) du *Quodlibet* II, 5, celui qui est édité ci-après, est obtenu par la converge de la totalité ou de la majorité des manuscrits qui figurent dans ce *stemma codicum*, ou encore par la conjonction de ses meilleures dépositions manuscrites ou de certaines d'entre elles, contre l'avis de la majorité des autres témoins de la tradition manuscrite, le cas échéant, puisque mon but est d'offrir un document de meilleure qualité que celui que présente *Z*.

Pour mon apparat des variantes, je n'ai pas cherché à noter toutes les fautes, omissions, variations graphiques et bourdes commises par les copistes qui nous ont transmis le texte du *Quodlibet* II, 5. Par conséquent, l'apparat que j'ai établi ne consigne que les variantes significatives[30], à savoir celles qui révèlent nettement la manière dont les témoins manuscrits se comportent ou celles qui présentent des alternatives sensées.

---

28 La consultation de l'apparat des variantes du texte édité ci-après procure un échantillon significatif des variantes communes aux trois duos et au quartet de témoins manuscrits que j'ai décelés.

29 Étant donné les considérations précédentes, notamment l'existence de contaminations affectant la tradition manuscrite, on comprendra que ce *stemma* ne se veut pas définitif. Une enquête philologique de plus grande envergure serait nécessaire pour mettre au jour l'intégralité des parentés et filiations selon lesquelles s'organise la généalogie des témoins manuscrits nous ayant transmis le *Quodlibet* II, 5, d'Hervé de Nédellec.

30 Cependant, puisque mon édition vise à remplacer l'édition ancienne (*Z*), j'ai noté toutes les variantes de celle-ci, et non seulement les plus importantes, dans l'apparat du texte édité, à l'exception des variantes strictement graphiques. Lorsque les témoins divergeaient sur la graphie d'un terme, j'ai

Mon apparat des sources, quant à lui, se borne à identifier les œuvres des auteurs auxquels Hervé de Nédellec réfère explicitement bien que jamais nommément[31].

Puisque les scribes médiévaux ne suivent pas de règles constantes pour la ponctuation, c'est moi qui ai ponctué le texte édité de sorte à en souligner les articulations logiques et syntaxiques. J'ai aussi placé systématiquement une majuscule au début de chaque : (i) phrase, (ii) nom propre ou devenu tel par antonomase et (iii) nom désignant Dieu ou une personne divine. En revanche, je n'ai pas cherché à normaliser l'« hétérographie » médiévale à l'aune de l'orthographe du latin classique. La division du texte en paragraphes numérotés est mon fait. Enfin, les titres des sections, ainsi que les lettres et les chiffres employés pour marquer les divers parties, arguments et contre-arguments à l'intérieur d'un même article, sont de moi : pour cette raison, je les ai placés entre chevrons (crochets obliques : < … >).

Abréviations latines utilisées dans l'apparat des variantes

add.	addidit
exp.	expunxit
hom.	homoioteleuton
i.m.	in margine
inv.	invertit
om.	omisit
praem.	praemisit
s.l.	supra lineam

Édition critique

<HERVAEI NATALIS, *QUODLIBET* II, Q. 5>

§ 1[32*] Postea querebantur duo de potentia Dei in comparatione ad extra in speciali, scilicet in comparatione ad hominem. Et primo in comparatione ad intellectum. Et erat questio : utrum, manente statu uie, possit aliquis habere expressam cognitionem de quidditate Dei. […]

<RATIO INITIALIS>

§ 2 Ad primum sic proceditur et arguitur quod, manente statu uie, aliquis posset habere expressam cognitionem de quidditate Dei. Quia quicquid est citra apertam

---

opté pour la forme la mieux attestée par l'ensemble de la tradition manuscrite ou pour celle qui est conforme au latin classique ou usuel, en la conservant uniformément sur l'intégralité du texte édité.

31 Toutes les allusions à des « *quidam* » que j'ai pu identifier renvoient à des œuvres de Jean Duns Scot, qui apparaît ainsi comme étant l'unique partenaire de débat du maître breton dans le présent *Quodlibet*. Outre ces références à la pensée du Docteur subtil, Hervé ne mentionne expressément qu'un autre auteur, Aristote (« *secundum Philosophum* »), à une seule reprise (§ 48).

32 *fol. 33rb *A* ; 131va *B* ; 41va *K* ; 44rb *L* ; 62vb *M* ; 61ra *P* ; 47va *S* ; 76rb *V* ; 40vb *W* ; 41rb *Z*. *AM* = γ ; *BK* = δ ; *VW* = ε ; *BKVW* = δε = β.

uisionem[33] Dei siue citra cognitionem intuitiuam stat cum statu uie. Set, ut quidam[34*1*] ponunt[35], per cognitionem abstractiuam potest cognosci quidditas Dei expresse, non habita uisione uel cognitione[36] intuitiua. Ergo[37] et cetera.

<CONTRA>

§ 3 Contra. Quia si quidditas Dei, non habita eius cognitione intuitiua, posset[38] expresse cognosci, hoc esset[39] per aliquam rem creatam[40] representantem quidditatem eius. Set hoc est impossibile, quia nulla res creata[41] potest[42] sufficienter representare quidditatem eius. Ergo et cetera.

<RESPONSIO>

§ 4 Respondeo. Ad euidentiam istius questionis facienda sunt duo principaliter. Primum est uidere utrum cognitio abstractiua quidditatis diuine, talis qualem quidam[43*2*] ponunt, possit haberi absque intuitiua[44]. Secundum est uidere utrum, tali cognitione posita, habens eam sit extra statum uie.

<PRIMUS ARTICULUS>

§ 5 Quantum ad primum, primo ponam intellectum questionis. Secundo ponam opinionem quam non credo esse[45] ueram cum suis motiuis. Tertio ponam opinionem quam credo esse ueram.

§ 6 <I> Quantum ad primum sciendum quod, secundum illos[46*3*] qui ponunt duplicem cognitionem de re, scilicet intuitiuam et abstractiuam, cognitionem intuitiuam uocant cognitionem terminatam ad actualem existentiam rei, sicut quando uideo solem moueri, habeo cognitionem intuitiuam de motu eius, et similiter quando uideo rosam esse, habeo cognitionem intuitiuam de rosa.

§ 7 Cognitionem uero abstractiuam uocant cognoscere quid sit res et qualis nature sit[47], siue sit in rerum natura siue non, sicut quando aliquis considerat quid est rosa non considerando utrum sit in rerum natura uel non sit. Et ideo uocant, ut credo, talem cognitionem abstractiuam, quia, ut uidetur, abstrahit[48] ab esse et non esse

---

33 apertam uisionem] perfectam cognitionem ε ; cognitionem perfectam *L* ; aptam uisionem *M.*
34 *1* Cf. *infra*, § 9.
35 ponunt] dicunt δ ; *om. M.*
36 uisione uel cognitione] cognitione aperta siue δ ; cognitione uel uisione ε ; expressa cognitione uel uisione *L.*
37 ergo] igitur *Z.*
38 posset] potest γε*LSZ.*
39 esset] est γε*LSZ.*
40 creatam] causatam *Z.*
41 creata] causata *Z.*
42 potest] posset γε*LZ* ; possit *S.*
43 *2* Cf. *infra*, § 9.
44 absque intuitiua] in uia $B^{1}Z$; (in)tuitiua $B^{2s.l.}$
45 esse] *om. MPSZ.*
46 *3* Cf. Ioannes Duns Scotus, *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2, éd. Vaticana, t. 7, 1973, p. 552-553 ; Id., *Quaestiones Quodlibetales*, q. VI, éd. L. Wadding, t. 25, Paris, Vivès, 1895, p. 243-244 ; *Ibid.*, q. VII, p. 290.
47 sit] uel fuit *add.* δ.
48 ut uidetur abstrahit] uidetur abstrahere ε$S^{1.}$

rei, quia, ut dictum est, tali[49] cognitione consideratur res quid sit non considerando utrum sit uel non sit[50].

§ 8 Est ergo[51] intellectus questionis querere utrum aliquis possit habere expressam cognitionem de quidditate diuina, scilicet quid sit talis essentia cum tali trinitate personarum, non considerando utrum sit uel non sit, ita quod cognitio eius terminetur ad quidditatem[52] diuinam sub ratione qua quidditas[53] et non ad eius existentiam, ita quod cognoscat quidditatem et non cognoscat eam esse.

§ 9 <II> Quantum ad secundum sciendum quod quidam[54*4*] ponunt talem cognitionem possibilem[55] haberi de quidditate diuina. Et hoc probant triplici ratione.

§ 10 <A> Prima talis est[56*5*]. Quicquid Deus potest facere[57] in intellectu in ratione obiecti naturaliter mouentis et presentis in suo esse, potest facere per uoluntatem absque hoc quod obiiciatur intellectui secundum talem presentiam essendi. Set Deus in ratione obiecti naturaliter mouentis et presentis in suo esse potest causare in intellectu notitiam expressam sue quidditatis. Ergo per uoluntatem potest causare talem notitiam sue quidditatis sine hoc quod obiiciatur intellectui in ratione[58] presentis in[59] esse. Et per consequens talis cognitio abstractiua potest haberi de Deo.

§ 11 <B> Secunda[60] talis est[61*6*]. Quecumque ratione differunt possunt sine inuicem intelligi. Set in Deo quidditas et esse saltem ratione differunt. Ergo[62] quidditas Dei potest intelligi sine esse. Set cognitio qua cognoscitur aliqua quidditas sine cognitione ipsius[63] esse dicitur cognitio abstractiua. Ergo[64] et cetera.

---

49 tali] in *praem. εL.*
50 et ideo uocant … uel non sit] *hom. om. Z.*
51 ergo] igitur *Z.*
52 quidditatem] essentiam δ.
53 qua quidditas] huius quod est quidditas δ ; est *add. LS* ; quidditatis *Z.*
54 *4* Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, q. VII, éd. L. Wadding, t. 25, Paris, Vivès, 1895, p. 290-291 ; Id., *Reportata Parisiensia, Prologus*, q. 2, éd. L. Wadding, t. 22, Paris, Vivès, 1894, p. 42 ; Id., *Reportatio parisiensis, Prologus*, q. 2, dans *The Examined Report of the Paris Lecture : Reportatio I-A, Latin Text and English Translation*, vol. 1, translated and edited by A. B. Wolter and O. V. Bychkov, St Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute, 2004, p. 65.
55 possibilem] posse *P.*
56 *5* Cf. Ioannes Duns Scotus, *Reportata Parisiensia, Prologus*, q. 2, éd. L. Wadding, t. 22, Paris, Vivès, 1894, p. 42-43 ; Id., *Reportatio parisiensis, Prologus*, q. 2, dans *The Examined Report of the Paris Lecture : Reportatio I-A, Latin Text and English Translation*, vol. 1, translated and edited by A. B. Wolter and O. V. Bychkov, St Bonaventure (N.Y.), Franciscan Institute, 2004, p. 68.
57 facere] immediate *add.* δ.
58 ratione] obiecti *add.* β.
59 in] suo *add.* ε.
60 secunda] ratio *add. εAL.*
61 *6* Cf. Ioannes Duns Scotus, *Quaestiones Quodlibetales*, q. VII, éd. L. Wadding, t. 25, Paris, Vivès, 1895, p. 290.
62 ergo] igitur *Z.*
63 cognitione ipsius] suo δ.
64 ergo] igitur *Z.*

§ 12 <C> Tertia[65] talis est[66*7*]. Paulus[67] post raptum, ut uidetur, habuit notitiam[68] quidditatis diuine, quia non uidetur quod illud quod uiderit in raptu[69] statim dederit obliuioni. Set ista notitia quam habuit Paulus[70] post raptum non fuit uisio essentie[71] diuine siue cognitio intuitiua[72]. Ergo[73] cognitio abstractiua[74] quidditatis diuine[75] potest haberi sine cognitione intuitiua.

§ 13 Istam opinionem non credo esse ueram. Et quia probatio opposite opinionis est improbatio istius, ideo non arguo contra positionem[76], set arguo[77] contra rationes.

§ 14 <A*> Et primo contra primam, que habet tres[78] defectus. Primus est quia supponit quoddam falsum. Secundus est quia, si illud falsum suppositum[79] esset uerum, adhuc tamen maior propositio esset falsa. Tertius defectus est quia non plus concludit de abstractiua quam de[80] intuitiua.

§ 15 Primum patet quia maior propositio supponit quod Deus imprimat uisionem ipsi intellectui beato[81] sicut naturale mouens uel sicut agens de necessitate nature[82]. Quia nullum agens libero arbitrio agit naturaliter siue per modum agentis naturalis. Set quicquid Deus facit in creatura agit libero arbitrio. Ergo et cetera[83].

§ 16 Secundum patet quia quandocumque aliquid conuenit naturaliter alicui habenti uoluntatem, illud non subest uoluntati illius[84] cui tale conuenit naturaliter. Vnde quia esse risibile conuenit homini naturaliter[85], non subest uoluntati eius quod sit risibilis uel non. Set, secundum te, mouere ad cognitionem intuitiuam in ratione obiecti naturaliter mouentis conuenit Deo naturaliter, ut supponitur in maiori. Ergo[86] si hoc suppositum esset uerum, maior esset falsa, scilicet quod quicquid Deus potest in ratione obiecti naturaliter mouentis, potest per uoluntatem,

---

65 tertia] ratio *add. PV.*
66 *7* Cf. Ioannes Duns Scotus, *Lectura* II, d. 3, p. 2, q. 2, éd. Vaticana, t. 18, 1982, p. 324 ; Id., *Ordinatio* II, d. 3, p. 2, q. 2, éd. Vaticana, t. 7, 1973, p. 556-557.
67 paulus] apostolus *add. B.*
68 notitiam] cognitionem δ.
69 raptu] motu raptus ε.
70 paulus] *om.* δ*Z.*
71 essentie] existentie δ.
72 intuitiua] ergo abstractiua *add. P.*
73 ergo] igitur *Z.*
74 cognitio abstractiua] *inv. Z.*
75 quidditatis diuine] essentie δ.
76 positionem] istius *add.* ε.
77 arguo] *om.* δ*PZ* ; arguitur *M.*
78 habet tres] *inv. Z.*
79 falsum suppositum] *inv.* ε*SZ.*
80 de] *om. Z.*
81 beato] *om. A* ; humano *B* ; humano *praem. K* ; nostro *L* ; creato *M.*
82 nature] quod est falsum *add. K.*
83 ergo et cetera] ergo *P* ; *om. Z.*
84 illius] eius *Z.*
85 homini naturaliter] naturaliter homini qui habet uoluntatem *P.*
86 ergo] igitur *Z.*

et cetera, quia si conueniret sibi naturaliter, non subesset uoluntati eius quod hoc fieret uel non fieret, sicut non subest uoluntati Patris quod generet Filium[87] uel quod sit Deus[88].

§ 17 Tertium[89] patet, scilicet quod ista ratio non plus concludit de cognitione abstractiua quam intuitiua. Quia si quicquid Deus potest in ratione obiecti naturaliter mouentis et presentis, potest per uoluntatem, et cetera, cum ipse possit in ratione obiecti[90] mouentis et presentis facere cognitionem intuitiuam, sequitur quod per uoluntatem potest facere[91] cognitionem intuitiuam sine presentia obiecti existentis. Et sic ita sequitur[92] de cognitione intuitiua sicut de abstractiua.

§ 18 Et ulterius quia[93] constat quod impossibile est cognitionem intuitiuam esse sine obiecto presente in sua existentia et cognito quantum ad suam presentialem existentiam[94], et ideo planum est quod ratio[95] est nulla.

§ 19 <B*> Contra secundam rationem arguo[96]. Quia si ita est quod quecumque ratione differunt possunt sine inuicem cognosci, ita quod cognitio potest haberi de uno[97] non cognito altero, cum esse differat ratione ab essentia, sicut econuerso, sequitur quod sicut potest haberi cognitio de essentia sine esse, ita etiam poterit haberi cognitio de esse sine essentia. Set hoc est falsum, quia tunc uidens Deum cognitione intuitiua posset sic uidere Deum et non habere cognitionem sue quidditatis, quod est falsum secundum omnes. Ergo[98] non est[99] uniuersaliter uerum quod quecumque ratione differunt quod[100] possunt[101] cognosci sine inuicem[102].

§ 20 Si dicas[103] quod uerum est quod istud non est uniuersaliter uerum, set in illis est uerum uniuersaliter[104] que sic ratione differunt quod[105] unum non est de ratione alterius. Nunc autem ita est quod esse non est de ratione essentie, set bene econuerso essentia est de ratione esse.

---

87 filium] uel non generet *add.* β.
88 uel quod sit deus] *om.* δ.
89 tertium] etiam *add.* ε*LMZ.*
90 obiecti] naturaliter *add.* δ*W.*
91 potest facere] *inv. Z.*
92 sequitur] sequetur *Z.*
93 quia] *om.* ε*K*; *exp. P.*
94 presentialem existentiam] actualem existentiam et presentialem δ; esse *add.* ε; principalem existentiam *M*; princi(pa)litatem (?) S^{1} (?) $S^{2s.l.}$ existentiam *S*; presentialitatem *Z.*
95 ratio] eorum *add. Z.*
96 arguo] sic *add.* β.
97 uno] obiecto *add.* ε.
98 ergo] uel igitur *Z.*
99 est] uidetur δ.
100 quod] *om.* ε*BL.*
101 possunt] unum possit *B*; unum potest *K.*
102 inuicem] altero δ.
103 dicas] dicatur δ*M.*
104 uerum uniuersaliter] *inv.* β.
105 quod] quando *LV.*

§ 21 Contra. Quia[106] quicquid sit in aliis, in per se necesse esse ita est de ratione essentie esse sicut econuerso. Set Deus est per se necesse esse. Ergo[107] et cetera. Probatio maioris. Quia illa que sunt equaliter de ratione alicuius entis, equaliter unum est de ratione alterius et econuerso. Set in per se necesse esse equaliter est de ratione talis entis esse sicut essentia. Ergo et cetera.

§ 22 <C*> Contra tertiam rationem arguo[108] sic. Quia sicut in raptu Paulus uidit essentiam Dei, ita uidit eius esse et existere. Si ergo[109], non obliuisci eius quod uidit, inferat quod post raptum habuit notitiam de quidditate diuina, ita etiam inferet[110] quod post raptum habuit notitiam de esse diuino. Et sic non habuit notitiam abstractiuam de quidditate sine notitia ipsius esse.

§ 23 Dices forte quod de utroque, scilicet de essentia et de[111] esse, habuit notitiam[112] quidditatiuam[113], sciendo scilicet qualis sit essentia diuina et quale sit suum esse, set[114] nesciuit quod Deus esset in rerum natura.

§ 24 Hoc nichil est, quia quero ad quid immediate terminabatur notitia Pauli[115] post raptum. Si dicas quod immediate ad quidditatem[116] diuinam et ad esse, tunc ita habuit notitiam terminatam ad esse sicut ad essentiam et ad hoc etiam[117] quod Deus esset, quia impossibile est habere notitiam immediatam de esse et essentia Dei[118] et ignorare ipsum[119].

§ 25 Si autem notitia eius non terminabatur immediate ad essentiam eius et ad esse, set[120] ad aliquid manens in intellectu[121] uel in fantasmate, in quo representabatur – contra : quia illud representatiuum manens apud[122] Paulum representabat essentiam diuinam per modum obiecti medii, sicut aliquid uidetur in speculo. Set quicquid sit de specie in uisione beata, nullus tamen posuit[123] quod aliqua creatura posset representare expresse quidditatem diuinam per modum obiecti medii[124] ut est in se. Ergo[125] et cetera.

---

106 quia] *om. BVZ.*
107 ergo] igitur *Z.*
108 arguo] arguitur δ.
109 ergo] igitur *Z.*
110 inferet] infert ε*BLZ.*
111 de] *om. ALPSZ.*
112 notitiam] cognitionem δ.
113 quidditatiuam] abstractiuam β.
114 set] ipse *add.* ε.
115 notitia pauli] eius cognitio ε.
116 quidditatem] essentiam δ*W.*
117 ad hoc etiam] etiam ad hoc *Z.*
118 dei] inmediate ad essentiam et ad esse dei terminatam *add. B* ; rei *MZ.*
119 ipsum] esse *add.* γ*K*$^{2s.l.}$
120 set] mediate scilicet *add. B*
121 manens in intellectu] mouens intellectum ε*M* ; mouens in intellectu *A* ; immanens in intellectu *S.*
122 manens apud] mouens apostolum ε.
123 posuit] unquam *praem.* δ*Z.*
124 obiecti medii] medii *B* ; *inv. SZ.*
125 ergo] igitur *Z.*

§ 26 Ad rationem de Paulo, dicendum quod, licet post raptum in Paulo potuerit remanere aliqua impressio per quam in confuso[126] apprehendebat se uidisse Deum, non tamen remansit apud eum notitia expressa quidditatis diuine, sicut[127] etiam in Nabuchodonosor remansit quedam impressio per quam apprehendebat se sompniasse aliquod magnum, tamen non[128] remansit apud eum expressa notitia obiecti sompniati.

§ 27 <III> Alia opinio est, quam credo esse ueram, quod impossibile est[129] talem cognitionem abstractiuam haberi de Deo, qualem isti[130*8*] ponunt. Ad cuius euidentiam primo premitto[131] duo et postea descendam ad propositum.

§ 28 Primum est quod habere notitiam de quidditate Dei dupliciter contingit. Vno modo[132] in generali, sciendo quod essentia Dei est quedam substantia uel intellectus, et hoc per creaturas. Alio modo potest cognosci a nobis quidditas Dei in speciali quantum ad hoc quod est quedam essentia habens trinitatem personarum in unitate essentie, et hoc dupliciter. Vno modo credendo alicui dicenti Deum esse talis nature. Alio modo manifeste apprehendendo eam ut in se est, ita uidelicet[133] quod notitia terminetur immediate ad quidditatem diuinam in se prout est in se talis quidditas.

§ 29 Secundum quod premitto est quod presentia obiecti in existentia[134] sua dupliciter potest se[135] habere ad intellectum, loquendo de intellectu qui mouetur ab obiecto ad intelligendum. Vno modo sicut mouens ad actum cognoscendi. Alio modo sicut terminus ad quem terminatur ipsa cognitio sicut ad obiectum cognitum.

§ 30 Et ista duo differunt, nam quandoque contingit quod aliquid aliud ab obiecto mouet ad cognitionem ipsius obiecti, nam[136] ens mouet ad[137] cognitionem non entis uel non entitatis[138], ita quod cognitio potest quandoque terminari ad non ens sicut ad cognitum, tamen non ens non potest mouere aliquid.

§ 31 Item[139] non est dubium quin Deus possit causare in intellectu alicuius cognitionem alicuius quod non mouit ipsum ad cognoscendum. Et sic talis cognitio terminatur ad illud sicut ad cognitum, non tamen est ab illo[140] sicut a mouente.

§ 32 Hiis premissis, dico ad propositum quod non est dubium quod presentia Dei in sua existentia[141] siue ipse Deus ut presens in sua existentia[142] requiratur ad

---

126 in confuso] confuse *SZ*.
127 sicut] *om. A* ; sic *WZ*.
128 tamen non] *inv. LP²Z*.
129 impossibile est] *inv. Z*.
130 *8* Cf. *supra*, § 9.
131 primo premitto] *inv. Z*.
132 modo] contingit *add. Z*.
133 uidelicet] scilicet β.
134 existentia] essentia ε.
135 dupliciter potest se] potest dupliciter se *A* ; dupliciter se potest *BZ*.
136 nam] ut γ.
137 ad] *om. Z*.
138 uel non entitatis] uel non entis *A* ; *om. BZ*.
139 item] iterum *Z*.
140 illo] isto *BZ* ; alio *S*.
141 existentia] essentia β*ALSZ*.
142 existentia] essentia γε*LZ* ; uel essentia *add. S²s.l.*

cognitionem expressam sue quidditatis ut in se est et in[143] ratione[144] mouentis ad talem cognitionem[145], quia nichil mouet nisi ut est actu existens[146]. Set nulla res potest mouere ad talem cognitionem nisi solus Deus. Ergo[147] et cetera.

§ 33 Vtrum autem secundo modo requiratur presentia Dei in sua existentia[148], scilicet ut terminus ad quem, sicut ad obiectum cognitum terminatur cognitio, dico quod si loquamur[149] de cognitione confusa quam habet uiator de Deo per creaturas naturaliter et de cognitione expressa tali qualem potest habere per fidem, sic posset haberi cognitio de Deo abstractiua.

§ 34 Nam aliquis in uia potest considerare quid importatur per primam causam non considerando utrum sit uel non sit. Et aliquis etiam fidelis potest considerare quid importatur per hoc nomen "trinitas" non considerando utrum sit uel non sit. Set quod aliquis possit habere cognitionem de quidditate Dei immediate terminatam[150] ad ipsam ut in se est et ignorare ipsam an sit uel non sit est impossibile.

§ 35 Ratio primi est ista. Quia Deus a nobis in uia uel naturaliter uel per fidem non cognoscitur nisi prout relucet in creaturis uel prout relucet in aliqua ymagine[151] sua quam aliquis fidelis[152] audiens ea que fides ponit de Deo[153] format uel[154] in suo intellectu uel in sua fantasia. Set ista que[155] imperfectissime representant Deum possunt representare eum quantum ad quid nominis, ut scilicet consideretur quid importatur[156] per nomen non considerando utrum res sit uel non sit. Et quandoque[157] deductiue[158] possunt representare quod illud[159] quod importatur per nomen est uera res in rerum natura existens et tunc consideratur ut existens[160].

§ 36 Secundum autem[161], scilicet quod impossibile est quidditatem Dei cognosci cognitione expressa terminata ad[162] ipsam immediate quantum ad entitatem quam habet in se et ignorare eam quantum ad existentiam[163], faciliter posset probari

---

143 est et in] est in δ*W*; est *AS*; *om. MPZ.*
144 ratione] obiecti *add. S*; habet rationem obiecti *Z.*
145 cognitionem] expressam sue quidditatis *add. Z.*
146 existens] ens ε.
147 ergo] igitur *Z.*
148 existentia] essentia ε.
149 loquamur] loqueremur *AS*; loqueretur *Z.*
150 terminatam] terminata γ*KPSZ.*
151 ymagine] imagine *Z.*
152 fidelis] finalis *Z.*
153 deo] eo *Z.*
154 uel] *om.* β.
155 ista que] quia *A*; illa que *K*; quia ista *L*; que *M*; ista quia *SZ.*
156 importatur] importetur *BLZ.*
157 quandoque] quoniam diminute uel ε; quod etiam *B*; quando *M.*
158 deductiue] determinate *B*; *om. K*; deducendo S^{1} uel deductiue $S^{2s.l.}$; deducte *Z.*
159 illud] istud *W*; id *Z.*
160 existens] ergo et cetera *add.* β.
161 autem] *om.* δ*Z.*
162 ad] in γ.
163 existentiam] essentiam γε; esse *L.*

secundum illos qui ponunt[164] quod omnis cognitio terminatur ad aliquid presens in existentia[165] ipsi intellectui, ita scilicet quod oporteat quod aliquid cognoscatur uel ipsum in se esse[166] presens intellectui[167] uel aliquod representatiuum eius, sicut ymago[168] rei absentis est presens in fantasmate.

§ 37 Et hoc supposito, faciliter patet[169] propositum sic. Quia talis cognitio quidditatis diuine aut terminatur ad ipsam ut presentem in existentia sua, aut ad aliquid aliud ab ipsa presens in existentia sua intellectui et[170] representans ipsam. Set secundum est impossibile, quia, sicut dictum est, impossibile est aliquam creaturam representare essentiam diuinam per modum medii obiecti. Ergo[171] et cetera.

§ 38 Si autem ponatur quod non oportet obiectum esse presens in existentia[172] sua, nec isto modo nec illo, et quod sola cognitio rei apud intellectum facit rem esse presentem intellectui, non in ratione existentis set in ratione cogniti, adhuc hoc posito, teneo quod impossibile est de Deo habere talem cognitionem abstractiuam quidditatis et non habere cognitionem de esse. Et hoc probo[173] triplici ratione.

§ 39 <a> Prima talis est. Quia omnis cognitio prima, quam nulla alia precedit, uidetur terminari ad rem ut est in entitate sua. Set cognitio quidditatis diuine immediata est huiusmodi. Ergo et cetera.

§ 40 Ad euidentiam autem maioris sciendum quod secundum quosdam[174*9*] et probabiliter[175], ut uidetur, cognitio quam nulla alia precedit dicitur cognitio naturalis, qua[176] scilicet intellectus, non formando sibi determinatum conceptum de re sub hac ratione uel illa[177], intelligit entitatem realem[178] ipsius rei de qua talia[179] sunt formalia[180]. Set cognitio que terminatur ad entitatem realem ipsius rei absolute, non sub hac ratione uel illa[181] distincta uel[182] contrahente, terminatur ad entitatem rei ut in se est. Ergo[183] et cetera.

---

164 ponunt] ponerent *ALPZ*; posuerunt *M.*
165 existentia] essentia γ; sua *praem.* δ; sua *add. L*; existentia *exp. P*[1] fantasmate *P*[2i.m.]
166 esse] *om.* ε*SZ.*
167 ita scilicet … presens intellectui] *hom. om. P*[1]*SZ*; ita quod oportet quod aliquid cognoscatur uel ipsum esse in se presens intellectui uel aliquod representatiuum *P*[2i.m.]
168 ymago] imago *Z.*
169 faciliter patet] *inv. Z.*
170 et] *om.* ε*AP.*
171 ergo] igitur *Z.*
172 existentia] essentia *ALV*; essentia diuina *M.*
173 probo] probatur δ.
174 *9* *Auctores non inveni.*
175 probabiliter] probabile γ*S*; probatur δ[1.]
176 qua] quia *S*; quam *Z.*
177 illa] alia *KM*; ista *Z.*
178 entitatem realem] *inv.* δ*LSZ.*
179 talia] tales conceptus δ; tales *P*[1] conceptus *add. P*[2i.m.]
180 formalia] formales δ; formabilia ε*S*; formabilis (formabiles ?) *P*[2.]
181 illa] alia *M*; ista *Z.*
182 uel] *om.* γ*SZ.*
183 ergo] igitur *Z.*

§ 41 Minor etiam faciliter[184] probatur, quia si ista cognitio quidditatis diuine habet cognitionem aliam precedentem ipsam, aut est cognitio alicuius alterius a Deo in quo Deus relucet, aut cognitio ipsius Dei. Non primo modo[185], quia impossibile est quidditatem diuinam relucere in aliquo creato[186] sicut in obiecto cognito, ut sepe dictum est.

§ 42 Si secundo modo, aut illa cognitio Dei precedens est cognitio eius[187] quantum ad quidditatem, aut quantum ad eius esse. Non quantum ad quidditatem, quia cognitio eius quantum ad quidditatem est illa cognitio de qua loquimur et idem non potest precedere se ipsum. Nec etiam cognitio Dei quantum ad esse, quia sequeretur oppositum propositi, scilicet quod quidditas non posset[188] cognosci sine esse, quia posterius notum quoad aliquem[189] non potest cognosci ab illo sine prius noto. Set, secundum istam ypotesim[190], esse prius cognoscitur quam quidditas. Ergo[191] et cetera.

§ 43 <b> Secunda ratio talis est. Habens talem[192] cognitionem quidditatiuam de Deo, quam tu ponis, aut solummodo nouit quid nominis de Deo[193], aut quid rei. Si quid nominis tantum, sicut ille qui[194] habet ymaginem[195] de figmentis de quibus non nouit utrum sint uel non sint, tunc arguo : talis non nouit quid rei ipsius Dei. Set ille[196] qui non nouit quid rei ipsius Dei non nouit quidditatem realem Dei. Ergo[197] talis non habet notitiam realem[198] de quidditate Dei.

§ 44 Dices quod ymo[199] habet notitiam realem de quidditate Dei, sic quod nouit quidditatem Dei, que est quedam res, set non nouit quod illa quidditas sit quedam res.

§ 45 Set hoc nichil est, quia impossibile est nosse[200] inferius et ignorare totaliter superius[201] quod est de ratione eius. Set de ratione uniuscuiusque entis uidetur esse[202] quod sit res quedam ens[203] uel nata esse. Ergo[204] et cetera.

---

184 etiam faciliter] prime rationis δ ; *inv. W.*
185 modo] *om. Z.*
186 creato] terminato γ ; causato *Z.*
187 eius] aut *add. SZ.*
188 posset] possit δ*Z.*
189 aliquem] aliquid δε*LPS.*
190 ypotesim] uiam δ ; ypostasim *MS* ; hipothesim *Z.*
191 ergo] igitur *Z.*
192 talem] realem ε.
193 deo] subiecto *Z.*
194 ille qui] *om. A* ; homo qui *L* ; homo P^{1} qui $P^{2s.l.}$; homo *MSZ.*
195 ymaginem] imaginationem *SZ.*
196 ille] iste ε*ASZ.*
197 ergo] igitur *Z.*
198 notitiam realem] abstractiuam cognitionem δ ; quiditatem realem *M.*
199 ymo] ymago K^{1} ; immo *VZ.*
200 nosse] cognoscere δ*L* ; noscere ε.
201 superius] illud γ*LPSZ.*
202 entis uidetur esse] entis ueri est γ ; entis uidetur est *K* ; entis est S^{2} ; viri entis est *Z.*
203 ens] *om.* ε*BP* ; essentialiter *A* ; existens *M.*
204 ergo] igitur *Z.*

§ 46 Si dicatur quod habens talem notitiam nouit quid rei de Deo, tunc arguo : cognoscere quid rei de unoquoque est cognoscere ipsum ut habens quamdam naturam existentem in rerum natura uel natam[205] esse. Set impossibile est quod[206] perfecte et euidenter cognoscens essentiam diuinam[207] cognoscat eam ut possibilem esse et non ut[208] actu entem[209]. Ergo et cetera.

§ 47 Probatio minoris. Quia sicut de ratione aliarum rerum quantum ad suum quid reale est esse quamdam quidditatem entem[210] in rerum natura uel natam esse, sic de ratione Dei est esse quamdam naturam necessariam non possibilem esse[211]. Set nullus potest scire de aliis rebus a Deo quid rei nisi cognoscendo eas ut quidditatem existentem in rerum natura uel natam esse. Ergo[212] impossibile est quod aliquis cognoscat de Deo quid rei[213] nisi cognoscendo eum ut habentem naturam necessario entem[214]. Et ideo impossibile est cognoscere quid rei de Deo cognoscendo ipsum ut habentem naturam possibilem esse et non cognoscere ipsum ut habentem naturam actu entem[215].

§ 48 <c> Tertia ratio[216] talis est. Quia secundum Philosophum[217*10*] prius est nosse[218] an est quam[219] quid est, loquendo de quid rei. Set posterius notum non potest cognosci sine prius noto. Ergo[220] de nulla re potest sciri quid rei et ignorare[221] ipsam esse, in aliis quidem ignorare ipsam esse actu uel aptitudine, in Deo autem ignorare ipsum[222] esse actu.

§ 49 Et sic uidetur mihi quod[223] talis cognitio abstractiua de Deo est impossibilis[224]. Ad rationes[225] autem positionis[226] patet ex supra dictis.

---

205 natam] natum *AZ* ; nata *K*.
206 quod] ut *Z*.
207 perfecte et euidenter cognoscens essentiam diuinam] cognoscens essentiam diuinam perfecte et euidenter δ ; perfecte et euidenter cognoscens diuinam essentiam *P* ; perfecte et euidenter cognoscendo diuinam essentiam *S* ; cognoscens perfecte et euidenter essentiam diuinam *Z*.
208 ut] *om.* γ*Z*.
209 entem] existentem δ ; esse *A* ; existens *S*.
210 entem] existentem δ*P*.
211 necessariam non possibilem esse] *om.* $LP^1S^1V^1W$; necessario entem γ ; necessariam non possibile esse *B* ; necessariam non possibilem ad esse *K* ; entem *Z*.
212 ergo] igitur *Z*.
213 rei] est *Z*.
214 entem] existentem δ*PZ*.
215 entem] existentem *PSVZ* ; *om. W*.
216 ratio] *om. BMPSZ*.
217 *10* Cf. Aristoteles, *Analytica posteriora*, II, 1, 89b23-35.
218 nosse] cognoscere δ*L* ; noscere ε*S* ; nosce *M*.
219 quam] cognoscere *add.* ε.
220 ergo] igitur *Z*.
221 ignorare] ignorari γ*PZ*.
222 ipsum] *om. A* ; ipsam *MPSZ*.
223 quod] *om.* γ*KS* ; sit *add. Z*.
224 est impossibilis] esse impossibilis *AKS* ; sit impossibilis *B* ; impossibile esse *M* ; esse inpossibilis *P* ; esse impossibile *Z*.
225 rationes] rationem γ*SZ*.
226 positionis] quam tu ponis *M*.

<SECUNDUS ARTICULUS>

§ 50 Quantum[227] ad secundum articulum, utrum scilicet talis cognitio abstractiua, si ponatur, possit stare cum statu uie, dico, ut mihi uidetur, quod non.

§ 51 Quia cognitio perfectissima uniuscuiusque est cognitio eius expressa quantum ad quod quid est rei. Set cognitio potissima[228] Dei non potest stare cum statu uie. Ergo cognitio expressa quod quid est ipsius Dei non potest stare cum statu uie[229] et per consequens impossibile est quod cognitio expressa quidditatis diuine sit cum statu uie[230].

§ 52 Maior patet. Quia cognitio consistit in assimilatione cognoscentis ad rem cognitam[231]. Assimilatio autem ad[232] rem cognitam ex parte ipsius rei cognite attenditur potissime secundum formam[233] et quidditatem ipsius rei[234]. Ergo[235] et cetera.

§ 53 Minor etiam faciliter patet. Quia cognitio potissima ipsius[236] Dei uel est beatitudo uel saltem non est sine beatitudine. Set beatitudo non stat cum statu uie. Ergo[237] et cetera.

<SOLUTIO RATIONIS INITIALIS>

§ 54 Ad rationem in oppositum dicendum quod maior secundum rei ueritatem est uera, quia quicquid est citra apertam uisionem Dei pertinet ad statum uie[238]. Set minor quam illi[239*11*] ponunt, scilicet quod expressa notitia quidditatis diuine immediate terminata ad ipsam possit haberi citra uisionem[240], est falsa.

§ 55 Posita tamen ypotesi[241], quod talis cognitio haberetur[242], talis cognitio poneret[243] hominem extra statum uie, et tunc maior esset[244] falsa, scilicet quod quicquid esset citra uisionem[245] staret cum statu uie.

---

227 quantum] autem *add. AB²Z.*
228 potissima] perfectissima δ ; ipsius *add.* ε.
229 ergo cognitio … cum statu uie] *hom. om. δMSZ.*
230 uie] et per consequens impossibile est quod cognitio expressa quiditatis diuine stat (sit B^2) cum statu uie *add.* δ.
231 rem cognitam] cognitum ε.
232 ad] cognoscentis *praem.* β.
233 ex parte ipsius rei cognite attenditur potissime secundum formam] attenditur potissime /secundum (per *K*)/ formam δ*Z* ; attenditur /potissime (*om. W*)/ ex parte ipsius rei cognite secundum formam ε ; ex parte ipsius rei agentis secundum formam potissime attenditur *M.*
234 rei] cognite *add. Z.*
235 ergo] igitur *Z.*
236 ipsius] *om. SZ.*
237 ergo] igitur *Z.*
238 pertinet ad statum uie] stat cum statu uie uel pertinet ad statum uie *B* ; stat una cum statu uie *Z.*
239 *11* Cf. *supra*, § 9.
240 uisionem] dei *praem.* ε.
241 ypotesi] hipothesi *Z.*
242 haberetur] hab(er)entur *A* ; habeatur *BLZ* ; habetur *KM.*
243 poneret] ponet *AZ* ; ponit *L* ; penes *M.*
244 esset] est δ*LMVZ.*
245 uisionem] dei *add.* ε.

§ 56 Et sic patet ad questionem et ad[246] rationem. Notandum tamen[247] quod positio que ponit expresse[248] quidditatem dei immediate cognosci in se et ipsam non uideri intuitiue ponit contradictoria, ut mihi uidetur.

246 ad] *om. Z.*
247 tamen] *om. δZ.*
248 expresse] *om. LZ.*

L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle à la lumière des textes didascaliques. Histoire des pratiques discursives dans les Facultés des arts médiévales

Épistémologie et méthodologie : les schémas des sciences

ANTOINE CÔTÉ

Le *principium* à la logique de Maino de Maineri*

Actif à la faculté des arts de l'Université de Paris entre 1310 et 1331, puis à la faculté de médecine de cette même université jusqu'en 1336 ou peut-être jusqu'en 1343, date de son départ définitif pour Milan, Maino de Maineri est l'auteur, entre autres, de trois *principia* rédigés pendant son séjour aux arts, tous trois édités par Gianfranco Fioravanti, y compris un *principium* à la logique, qui sera l'objet des lignes qui suivent[1].

Un *principium* est une introduction à une série de *questiones* portant sur un thème philosophique précis et comprenant, comme c'est le cas des trois *principia* de Maino, tout ou (la majeure) partie des éléments suivants : un éloge de la philosophie, une discussion des obstacles à sa pratique, un éloge et une division de la branche particulière de la philosophie qui fait l'objet du commentaire ou des questions, une division de la philosophie[2]. Si certains commentateurs ont voulu faire du *principium*

* Je désire remercier un lecteur anonyme de Brepols pour ses nombreuses suggestions qui m'ont permis d'améliorer la qualité de ma contribution.

1 Sur la vie et les œuvres de Maino on consultera la notice de M. Palumbo, « Maineri, Maino (Manio) », dans *Dizionario Biografico degli Italiani*, Volume 67 (2006), accessible sur https://www.treccani.it/enciclopedia/maino-maineri_%28Dizionario-Biografico%29/.
Concernant la carrière et la production philosophiques de Maino de Maineri, voir Z. Kuksewicz, « Maino of Milan, a Fourteenth Century Parisian Averroist », dans *Medioevo*, 31 (2006), p. 337-375. Pour l'édition du *principium* au *De substantia orbis*, voir G. Fioravanti, « Il *Principium* di Maino de' Maineri alle *Quaestiones super De substantia orbis* », dans *« Ratio practica » e « Ratio civilis » Studi de etica e politica medievali per Giancarlo Garfagnini*, A. Rodolfi (ed.), Pise, Edizioni ETS, 2016, p. 207-223. Pour l'édition du *principium* aux questions sur le *De anima* et celle du *principium* à la logique, voir G. Fioravanti, « 'Due *Principia* di Maino de' Maineri' », dans Summa doctrina et certa experientia. *Studi su medicina e filosofia per Chiara Crisciani*, ed. G. Zuccolin, Florence, Edizioni del Galluzzo (Micrologus Library, 79), 2017, p. 99-135.

2 Au sujet des *principia* chez les artiens parisiens et italiens du début du XIV^e^ siècle, on consultera, outre les articles de Fioravanti cités à la note précédente, l'étude suivante du même auteur, « Sermones in lode della filosofia e della logica a Bologna nella prima meta del XIV secolo », dans D. Buzzetti, M. Feriani, A. Tabarroni (eds), *L'insegnamento della logica a Bologna nel XIV secolo*, Bologna, Istituto per la storia dell'Università (Studi e memorie per la storia dell'Università di Bologna, new series, 8), 1992, p. 165-185. Signalons que le *Principium in loyca* du Bolonais Gentile de Cingulo, antérieur d'une vingtaine d'années à celui de Maino, ne présente pas la même structure que ceux de ce dernier. Le texte en a été transcrit par A. Tabarroni,

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 231-248
© BREPOLS PUBLISHERS 10.1484/M.SA-EB.5.133171

un genre littéraire spécifique, tributaire du *sermo modernus*, il faut avouer que par leur structure et leur contenu ceux de Maino se distinguent à peine des *proœmia* que l'on trouve chez les auteurs de la même époque, par exemple ceux de Raoul Le Breton ou de Jean de Jandun, de même qu'ils évoquent les introductions à la philosophie du siècle précédent[3]. Ainsi, bon nombre de *proœmia* contiennent des éloges et des divisions de la philosophie et des discussions plus ou moins longues consacrées aux obstacles à sa pratique ; et comme les *proœmia*, les *principia* relèvent davantage d'un exercice de rhétorique que d'une réflexion philosophique proprement dite, réflexion à laquelle sont consacrées les *questiones* auxquelles ils servent d'introduction. Tel est bien le cas de notre *principium*. Ce qui ne veut pas dire toutefois qu'il soit dépouvu d'intérêt. Nous aimerions ici réexaminer le contenu de notre *principium* de façon à mieux faire ressortir sur les différents points que soulève Maino la place que celui-ci occupe par rapport à certains des auteurs les plus en vue de son époque, à commencer par son *socius* Jean de Jandun[4].

---

dans L. Bianchi (ed.), « Nuovi testi di logica e di teologia in un codice palermitano », dans *Filosofia e teologia nel trecento. Studi in ricordo di Eugenio Randi*, Louvain-la-Neuve, FIDEM (Textes et Études du moyen Moyen Âge, 1), 1994, p. 364-366 et a fait l'objet d'une brève étude par G. Fioravanti dans Id. « *Philosophi* contro *legistae* : un momento dell'autoaffermazione della filosofia nel Medioevo », dans J. A. Aertsen - A. Speer (eds), *Was ist Philosophie im Mittelalter ?*, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1998, p. 421-427. Au lieu d'un éloge de la philosophie ou de la logique, Gentile propose plutôt une simple justification de la définition de la logique comme méthode (*modus*) de connaître ce qui n'est pas connu par soi et une mise en avant de la supériorité de la logique par rapport au raisonnement juridique et à la grammaire. La preuve du premier de ces deux points donne lieu à des réflexions peu amènes de la part de Gentile vis-à-vis des légistes, qualifiés de doublement esclaves : esclaves des lois (ce que le logicien est aussi), mais aussi esclaves des livres (de droit) et des fables qu'ils passent pour contenir ; de sorte qu'ils sont vraiment « comme des instruments animés » (*sicut organa animata*). Cette appréciation sévère est suivie d'une anecdote qui couvre de ridicule Accurse et Odofrède, deux des plus illustres représentants du droit à Bologne.

3 Voir par exemple Radulphus Brito, *Prooemium Quaestionum super Sophisticos Elenchos* et *Prooemium in Quaestiones super Artem Veterem*, éd. S. Ebbesen, J. Pinborg, dans « Gennadios and Western Scholasticism. Radulphus Brito's *Ars Vetus* in Greek Translation », dans *Classica et Mediaevalia*, 33 (1981/82), p. 279-293, p. 293-313 ; Id., *Quaestiones super Priora Analytica Aristotelis*, éd. G. A. Wilson, Leuven, Leuven University Press (Ancient and Medieval Philosophy, Series 1), 2016, p. 3-12 ; de Jean de Jandun, voir Ioannes de Ianduno, *Super Libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones*, Venise 1552, fols 1ra-2ra. Concernant le genre littéraire du *principium* en liaison avec les introductions à la philosophie, voir Fioravanti, « Sermones in lode della filosofia », p. 168-169 et 173-174 respectivement. Pour ce qui est des introductions à la philosophie à la faculté des arts de l'Université de Paris du XIII^e^, avec lesquelles les *principia* de Maino entretiennent d'évidents rapports de parenté, on pourra commencer par consulter deux ouvrages clés de Claude Lafleur : *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle, textes critiques et étude historique*, Montréal, Institut d'études médiévales-Paris, Vrin (Publications de l'Institut d'études médiévales, 23), 1988, et *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*. Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, par Claude Lafleur avec la collaboration de Joanne Carrier, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum : Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales, 5), 1997.

4 Les citations au *principium* renvoient à l'édition de Fioravanti dans « Due *Principia* ». Nous nous autoriserons cependant à l'amender ici ou là en indiquant la variante de Fioravanti entre parenthèses.

Maino auteur du *principium in logica*

Et d'abord ce *principium* à la logique est-il vraiment de Maino ? Deux des *principia* de Maino ont été conservés avec les *questiones* qu'ils accompagnaient à l'origine, rendant possible l'identification de leur auteur. C'est le cas du *principium* aux questions sur le *De substantia orbis*, conservé dans le ms. Florence, Biblioteca Nazionale Centrale, Conv. Soppr. J 3 6, fols 89va-96ra, où il est suivi de douze *questiones* du même Maino, toutes en rapport avec des thèmes soulevés par l'opuscule d'Averroès[5]. C'est le cas aussi du *principium* à une série de *questiones* au livre III du *De anima*, qui, dans un des deux manuscrits où il a été conservé, à savoir le manuscrit Bologne, Biblioteca Universitaria, 1625, fols 144ra-144vb, est bien suivi desdites *questiones*, lesquelles font toutefois défaut dans l'autre codex, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 845, fols 310ra-311ra[6], où le *principium* précède les questions sur les trois livres du *De anima* de Raoul le Breton – plutôt que celles au livre III de Maino[7]. C'est dans ce même codex de la bibliothèque vaticane que l'on trouve, aux folios 307va à 309vb, le seul témoin connu du troisième *principium* de Maino, un *principium* à la logique, détaché des questions qui l'accompagnaient primitivement, questions dont on semble avoir perdu toute trace[8]. Comment être

---

5 J'ai montré dans « Maino de Maineri (*c.* 1290 – *c.* 1368) on Whether Something Can Come to Be Out of Nothing : *Questiones de substantia orbis : Questio utrum ex nihilo possit aliquid fieri* », *Mediaeval Studies*, 81 (2019), p. 29-104, pourquoi il convenait d'attribuer ces douze questions à Maino.

6 Le codex Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 845 est un manuscrit du XIV^e^ siècle contenant des œuvres de ce même XIV^e^ siècle, à l'exception du *Tractatus de formatione corporis humani* de Gilles de Rome, daté des années 1285-95. Le recueil a fait partie de la bibliothèque de l'humaniste italien Coluccio Salutati qui l'a muni d'une liste de son contenu au folio IIv, liste incomplète d'ailleurs, puisque les deux *principia* de Maino n'y figurent pas. Une description détaillée et complète du manuscrit a été fournie par B. L. Ullman dans ID., *The Humanism of Coluccio Salutati*, Padova, Editrice Antenore, 1963, p. 182-183, même si Berthold Ullman ignorait l'identité de l'auteur des deux *principia*. Voici la liste du contenu telle qu'elle a été établie par Ullman : le *Tractatus de formatione corporis humani* de Gilles de Rome (fols 2r-36r) ; les questions sur la *Physique* de Barthélémy de Bruges (fols 37r-155r) ; les questions sur la *Métaphysique* de Pierre d'Auvergne (fols 156r-217v) ; le commentaire de Jean de Jandun au *De substantia orbis* (fols 272r-304r) ; la traduction latine du *De substantia orbis* (fols 304r-307r) ; le *principium* à la logique de Maino de Maineri (fols 307v-309v) ; le *principium* au *De anima* de Maino de Maineri (fols 310ra-311ra) ; les questions sur les trois livres du *De anima* de Raoul Le Breton (fols 311r-354v) ; et la *Quaestio de augmento* de Jean de Jandun (fols 355r-359v).

7 Les questions au livre I et au premier tiers du livre II ont été éditées par S. DE BOER dans « Radulphus Brito's Commentary on Aristotle's *De anima* », *Vivarium*, 50 (2012), p. 245-353 ; celles au livre III par W. FAUSER, dans *Der Kommentar des Radulphus Brito zu Buch III De anima*, Münster, Aschendorff, 1974.

8 Si les questions auxquelles introduisait notre *principium* ont été perdues, nous possédons bien un traité de logique de Maino, le *Tractatus de secundis intentionibus*, malheureusement incomplet, mais d'une ampleur respectable, puisqu'il occupe 96 folios (à colonne unique) dans le seul manuscrit qui nous l'ait conservé : le codex Séville, Biblioteca Capitular y Colombina, 5.6.12. C'est le plus tardif des écrits philosophiques connus de notre maître, puisqu'il y renvoie deux fois à son commentaire au *De substantia orbis* : « Sed illi diverstati rationis correspondet diversitas secundum gradus perfectionales, ut <iam> fuit ostensum in nostris questionibus de substantia orbis. » (fol. 17r) ; « [Q]uod ad presens non pertinet declarare, sed memini declarauisse in meis questionibus de substantia orbis, questione an substantia materialis sit per se diuisibilis in partes eiusdem rationis. Et ideo qui super isto scire

sûr qu'il est l'œuvre de notre artien ? Fioravanti[9] renvoie au résumé d'une conférence donnée par Charles Ermatinger en 1976 publié dans la revue *Manuscripta*[10]. Pourtant Ermatinger ne fournit aucun argument précis en faveur de cette attribution :

> In his newly identified questions Maino occasionally mentions his earlier questions on Aristotle's *De anima* III in sufficient detail for them to be recognized in Bologna, Biblioteca Universitaria, MS 1625, fols 144ra-167vb, where their author is named "M. de M." From these questions, too, John of Jandun quotes at some length in his own questions on *De anima*. Maino also refers to still earlier works on logic, which I have not yet identified.[11]

Reprenons rapidement le dossier. Soit le passage suivant du *principium* au *De substantia orbis* :

> Sed quia commendationem phylosophie scripsi diffuse in principio tertii De anima, ideo dimicto modo propter brevitatem. Retrahentia (Retinentia : *Fioravanti*) autem hominem a studio phylosophie nolo hic scribere quia alibi scripsi // (89va) nec divisionem phylosophie quia alibi scripsi diffuse[12].

Pour des raisons que nous avons exposées ailleurs, Maino est incontestablement l'auteur de ces questions au *De substantia orbis* et il est donc également l'auteur du *principium* qui leur sert d'introduction[13]. Mais Maino est aussi l'auteur des questions au livre III du *De anima* du manuscrit de Bologne auquel il est fait allusion dans ce passage, comme du *principium* qui le précède, qui en constitue logiquement l'introduction. Or ce *principium* au *De anima* contient un éloge de la philosophie ainsi

---

desiderat perfectius quod intelligi questionem illam studeat diligenter » (fol. 28v). Or ce commentaire date au plus tard de 1317 et il est postérieur aux questions sur le *De anima* et au *principium* à la logique. Le *Tractatus* a donc été écrit entre 1317 et 1331, date du passage de Maino à la faculté de médecine. Si celui-ci présente bien quelques points de recoupement avec le *principium*, il semble néanmoins s'inscrire dans un paradigme différent, car comme l'indique Maino lui-même dans le plan qu'il donne de son ouvrage, il y aborde son objet, les intentions secondes – auxquelles il est fait allusion dans le *principium* à la logique – en liaison avec les opérations de l'intellect et les *modi essendi*, dont on ne trouve aucun écho dans le *principium* à la logique : « Tractatum de intentionibus quantum ad loicum spectat in quinque partes dividam principales, quarum prima de intentionibus sermonem continet generalem ; secunda de intentionibus secundis notitiam tradit confusam ; tertia pars de intentionibus secundis penes primam operationem intellectus causatis specialem facit sermonem ; quarta pars de intentionibus secundis causatis secundum secundam operationem intellectus tradit notitiam specialem ; quinta et ultima pars est de intentionibus secundis causatis penes tertiam operationem (*iter.*) intellectus, sermonem continens specialem. » (ms. Séville, Biblioteca Capitular y Colombina, 5.6.12, fol. 1r). Nous préparons actuellement l'édition du *Tractatus.*

9 Fioravanti, « Due *Principia* di Maino de' Maineri », p. 99, n. 1.

10 C. Ermatinger, « Maino de' Maineri in His Still Unstudied Role as Philosopher in Early 14th Century Paris », dans *Manuscripta*, 20 (1976), 8-9.

11 *Ibid.*, p. 9.

12 Maino de Maineri, <Principium in questiones super librum De substantia orbis>, éd. Fioravanti, p. 222. Voir aussi C. Ermatinger, « Notes on Some Early Fourteenth Century Scholastic Philosophers », dans *Manuscripta*, 3 (1959), p. 165.

13 Cf. l'article cité *supra* n. 5.

qu'une division de cette discipline, mais pas de discussion des empêchements à la pratique de la philosophie, laquelle doit donc se trouver dans une œuvre différente. Maino nous donne lui-même la raison de cette absence : il s'est, dit-il, exprimé de manière très détaillée sur le sujet des obstacles à la philosophie dans « un *principium* sur la logique [qu'il a] composé » ; il n'a donc pas à y revenir ici :

> Peccata quibus contingit hominem retrahi a studio philosophie scripta sunt in principio quod composui supra logicam valde diffuse. Et ideo hic dimicto propter brevitatem[14].

Or un tel examen des « fautes » qui détournent l'homme de la philosophie se trouve effectivement dans le *principium* à la logique du manuscrit de la Vaticane, où il occupe quatre colonnes de texte sur les dix qui le composent, ce qui représente en effet une discussion détaillée comparé à ce que l'on trouve dans les textes datant de la même époque. Les allusions à une *commendatio philosophie*, une *divisio philosophie* et à une discussion des *retrahentia* dans le texte ci-dessus s'expliquent donc : les deux premières renvoient au *principium* au *De anima* (intitulé *Laus philosophie* par Fioravanti), la troisième au *principium* à la logique du manuscrit de la Vaticane. La conclusion s'impose : ces trois *principia* ont le même auteur : Maino de Maineri.

Des recoupements textuels confortent cette conclusion. Donnons-en deux exemples. Le premier, relevé par Fioravanti[15], porte sur les introductions, presque identiques, du *principium* à la logique et celui aux questions sur le *De anima* (*Laus philosophie*) :

Principium in logica (Fioravanti, p. 117)	*Laus philosophie* (Fioravanti, p. 106)
'Circa idem laborat dyalectica et sophistica cum prima philosophia', Aristotiles quarto *Metaphisice*, circa principium. 'Illa que ex antiqua consuetudine acquisita sunt non est facile transmutare', Aristotiles decimo *Ethicorum*, decimo capitulo. Cum igitur consuetum <sit> logicam legentibus eam aliqualiter commendare, ideo ad eius commendationem assumpsi verba predicta 'circa idem etc.'.	'Philosophia videtur admirabiles habere delectationes puritate et firmitate', Aristotiles decimo *Ethicorum* cap. 7 et in eodem decimo, cap. 12 inquit Aristotiles : 'illa que ab antiquo acquisita sunt non facile est transmutare'. Cum igitur sit consuetum philosophie librum aliquem incipientibus ipsam aliqualiter commendare, ideo ad eius laudem nolens bonam ac probatam transgredi consuetudinem, assumpsi verba prius scripta : 'philosophia videtur etc.'. In quibus verbis philosophia ex quattuor redditur nobis commendabilis.

Un deuxième exemple est offert par la présence d'une même locution dans le *principium* au *De substantia orbis* et le *principium* à la logique, locution dont nous n'avons trouvé aucun autre exemple chez les auteurs du temps. Dans le premier de ces deux textes, voulant désigner les obstacles à la pratique de la philosophie, Maino écrit *retrahentia autem hominem a studio phylosophie*, expression que l'on

14 Maino de Maineri, *Laus philosophie*, éd. Fioravanti, dans « Due *Principia* di Maino de' Maineri », p. 113.

15 Voir Fioravanti, « Sermones in Lode… », p. 169, n. 11.

retrouve presque *verbatim* dans notre *principium* à la logique : *retrahentia hominem a philosophia* (p. 133 de l'édition). Il est vrai que le verbe « *retrahere* » est communément utilisé par les maîtres des XIII^e^ et XIV^e^ siècles dans leurs discussions des obstacles à la philosophie, mais nous n'avons trouvé nulle part ailleurs l'expression employée ici dans nos deux *principia* dont il y a tout lieu de penser qu'elle a le même homme pour auteur : Maino de Maineri.

Le contenu du *principium*

Notre *principium* se divise en trois parties de longueur décroissante, la troisième étant nettement plus courte que les deux autres : 1) l'éloge de la logique proprement dit ; 2) l'examen des obstacles à sa pratique ; 3) la division de la logique. Voyons ces trois parties tour à tour.

La première partie s'ouvre sur une citation d'Aristote – reproduite dans le tableau ci-dessus – selon laquelle la dialectique (*dyalectica*), la sophistique et la philosophie première s'occupent toutes trois du même objet (*circa idem laborant*), à savoir l'étant. Comme la philosophie première est digne de louange en raison de son universalité, de sa noblesse et de sa difficulté, il doit en aller de même de la *dyalectica* – terme que Maino reprend aux traductions gréco-latines d'Aristote pour rendre le grec διαλεκτική – ou de ce que Maino va plutôt commencer à appeler 'la logique' (*logica*), suivant la traduction gréco-arabe[16].

Que la logique soit universelle ou, comme le dit encore Maino, « maximalement universelle » (*maxime universalis*), notre maître le prouve au moyen de diverses citations tirées d'Aristote et d'Averroès et de deux « raisons ». La logique est « maximalement universelle » parce qu'elle traite de « la totalité de l'étant » (*de toto ente*)[17]. Elle est aussi « maximalement universelle » en raison de son applicabilité aux autres sciences, et ce, d'abord, en ce qu'elle est employée comme un outil dans les autres sciences, et ensuite, dans la mesure où les principes qui sont étudiés en logique sont employés dans les autres sciences comme des « principes connus par soi »[18]. En ce sens, l'on

16 Le passage cité par Maino est traduit de la manière suivante par Jacques de Venise : « Circa quidem enim idem genus convertitur sophistica et dialectica cum philosophia » (*Aristoteles Latinus* [désormais abrégé *A.L.*], 25.1a, éd. G. Vuillemin-Diem, p. 66. 11), et ainsi par Guillaume de Moerbeke : « Nam circa idem genus uersatur et sophistica et dialetica cum philosophia » (*A.L.*, 25.3.1, éd. G. Vuillemin-Diem, p. 71.110), alors que l'arabo-latine, qui rend διαλεκτική par *logica* et διαλεκτικοί par *logici*, donne : « Logici et sophistae laborant in hoc quod philosophus debet laborare » (Averroès, *In Met.*, IV, éd. Venise 1562, t. VIII, 70raC). Les deux traductions interfèrent l'une avec l'autre dans la citation fournie par Maino, qui reprend *dialectica* à la gréco-latine et le verbe *laborare* à la gréco-arabe.

17 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 118 : « [Se]d ipsa logica est de aliquo universalissimo, est enim de toto ente, nam laborat circa idem cum prima philosophia que est de toto ente… »

18 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 118 : « [U]no modo quod consideratis in logica utimur tanquam instrumentis in aliis scientiis, sicut utimur sillogismo demonstrativo, et sic de aliis. Alio modo quod propositionibus declaratis in logica utimur tamquam per se notis in

peut dire que la logique est une science qui « démontre les principes de toutes les autres sciences », signe de son universalité. Maino n'est certes pas le seul parmi les auteurs de son époque (disons, entre 1260 et 1320) à affirmer que la logique traite de la totalité de l'étant ou qu'il lui appartient de démontrer les principes des autres sciences[19], mais on va voir qu'à ces deux caractéristiques s'en ajoutent d'autres qui, ensemble, aboutissent à exalter le statut de la logique.

De l'universalité de la logique découle d'abord sa nécessité. Nul en effet ne peut prétendre connaître parfaitement une science sans connaître la logique[20]. Aussi est-ce elle qu'il convient d'apprendre en premier, avant d'aborder, dans l'ordre, les sciences mathématiques, la philosophie naturelle, la morale, et enfin, la métaphysique, science de Dieu et des substances séparées :

> Unde iste est ordo, quod homo ante alias scientias debet addiscere logicam. Est prior ordine doctrina quia universalior, deinde scientias mathematicas quando magis sibi viget imaginatio, et post philosophiam naturalem quando magis viget intellectus, quarto, moralem quando homo est expertus magis humanorum actuum, unde Philosophus primo *Ethicorum* dicit quod puer non est conveniens auditor illius scientie : est enim minus utilis per inexperienciam. Ultimo autem homo debet addiscere methaphysicam. Ista autem considerat de Deo et substantiis separatis in qua cognitione consistit nostra felicitas et est cum hoc aliarum difficillima (aliarum difficillima] aliarum scientiarum divina *Fioravanti*), et ideo ultimo addisci debet[21].

Signalons qu'une telle conception de la nécessité de la logique fit l'objet d'une critique en règle de la part de Jean de Jandun, un auteur que Maino a bien connu et avec lequel il a eu d'importants désaccords philosophiques[22]. Dans la deuxième question de son commentaire à la *Métaphysique* (*Utrum metaphysica sit prior aliis scientiis*), Jean

---

aliis scientiis, sicut utimur de hac propositione : de quocumque predicatur diffinitio et diffinitum (diffinitio et diffinitum] differentia est distinctum *Fioravanti*), que est maxima declarata in logica, et sic de aliis maximis. »

19 Concernant la logique comme traitant de la totalité de l'étant, voir Petrus Alvernus, *Quaestiones super Porphyrium*, éd. A. Tiné dans Id., « Le questioni su Porfirio di Pierre d'Auvergne », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 64 (1997), p. 274, et Simon Favershamensis, « Utrum logica possit demonstrare principia aliarum scientiarum » (question à laquelle il répond par l'affirmative) dans Id., *Quaestiones Veteres Super Libro Posteriorum*, éd. J. Longeway, p. 230-232 https://longeway.files.wordpress.com/2016/03/pub-fav-post-anal.pdf

20 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 119 : « Unde Philosophus in principio *Physicorum* dicit idem, quod si est aliqua scientia probans principia {307vb} aliarum scientiarum seu disputans contra negantem principia, hec est metaphisica vel logica. Probare autem principia aliarum scientiarum non debetur sibi nisi propter sui universalitatem. Quare ipsa (ipsa] *om. Fioravanti*) logica est maxime universalis. Et propter sui universalitatem dico quod est maxime necessaria quia propter sui universalitatem habet roborare principia aliarum scientiarum. »

21 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 120.

22 Voir C. Ermatinger, « John of Jandun in His Relations with Arts Masters and Theologians », dans *Arts libéraux et philosophie au Moyen Âge : Actes du quatrième congrès international de philosophie médiévale*, Montréal, Institut d'études médiévales / Paris, Vrin, 1969, p. 1173-1184 ; et l'article de Z. Kuksewicz (cité *supra*, en n. 1), « Maino of Milan… », p. 374-375.

écrit que la thèse que la logique est première dans l'ordre des doctrines est « difficile à soutenir », car elle implique que nul dans les faits ne peut apprendre une science sans d'abord apprendre la logique, ce qui est manifestement faux. Si la logique est nécessaire, il ne peut s'agir que d'une nécessité conditionnelle (*ex suppositione*), au sens où la logique permet d'acquérir un habitus qui facilite l'apprentissage des sciences, aucunement d'une nécessité absolue. Et Jean de conclure que si les sciences étaient enseignées de façon ordonnée les jeunes ne seraient pas obligés de commencer leur éducation par la logique[23]. Même si l'on ne peut affirmer catégoriquement que Maino soit la cible visée ici par Jean de Jandun – ce qui serait après tout possible puisque le commentaire de ce dernier est daté des années 1319-1325, c'est-à-dire bien après le *principium* de notre maître –, il est certain en tout cas que sa doctrine tombe directement sous le coup de la critique de Jean.

La logique est également digne de louange parce que c'est la plus honorable des sciences. Maino en avance trois « preuves ». Tout d'abord, la noblesse de la logique est évidente de par la certitude que procurent son « sujet » et sa méthode. Le sujet de la logique, ce sont les intentions secondes ; celles-ci sont porteuses de certitude et incarnent la noblesse, car elles sont entièrement affranchies de la matière[24]. La méthode de la logique, c'est la démonstration, surtout la démonstration « propter quid », qui correspond au degré le plus élevé de certitude (*certissimum*). Cette méthode est certaine pour une autre raison : le logicien ne se borne pas à utiliser des raisonnements certains, il *sait* que ces mêmes raisonnements sont certains. Le propre de la logique, écrit Maino, est d'être un discours (*discursus*) qui connaît son propre discours :

---

23 Voici le passage en question : « [D]icitur communiter quod logica est prior aliis scientiis ordine doctrine, quia per logicam noscitur instrumentum deueniendum a noto ad ignotum ; ergo est prior ordine doctrine aliis scientiis (…) Hoc sustinere est difficile, quia contingeret docere logicam ante omnes scientias, sed hoc non est, quia aliquis potest scire alias scientias sine logica, ut dictum est (…). Ergo dicendum est aliter cum distinctione quod aliquam scientiam esse primam ordine doctrine potest intelligi dupliciter. Uno modo quod debeat ante omnes scientias doceri secundum necessitatem absolutam et hoc est unus modus. Secundo modo potest intelligi quod una scientia sit prior ordine doctrine ex suppositione quod homo ex habitu notiori facilius deueniat ad ignotum. Modo logica non est prior ordine doctrine primo modo, quia multe scientie acquiruntur sine logica, ut dictum est de multis hominibus qui didicerunt aliquid de mathematica (…) vel aliquid de astrologia qui nesciuerunt unam cognitionem in logica neque loqui in modo et figura. Sed secundo modo logica bene est prior ordine doctrine, quia dat bene esse et disponit ad alias scientias. Unde ex quadam congruitate requiritur primo logica ut deueniamus ex habitu notiori ad ignotum. Unde si alie scientie ordinate essent tradite non esset necessaria logica ut pueri in ea primo docerentur. » Ioannes de Ianduno, *Questiones in duodecim libros Metaphysicorum*, Venise, 1525, fol. 2vMO.

24 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 121 : « Sed ipsa logica est de subiecto nobiliori. Est enim de secundis intentionibus que sunt abstracte a materia secundum substantiam et per consequens habet nobilitatem. Materia enim est causa ignobilitatis et ideo videmus quod illa que sunt magis materialia sunt ignobiliora. Quod autem secunde intentiones abstrahant (abstrahant] <sint> abstracte *Fioravanti*) a materia manifestum est : sunt enim in intellectu sicut in subiecto et iste intellectus abstractus est et immixtus ut patet tertio de anima. » ; p. 123 : « Logica autem quantum ad omnem sui partem de abstractis considerat, scilicet de intentionibus secundis. »

> Et quod ipsa logica habet modum procedendi certum patet ex alio. Nam ipsa logica non solummodo procedit, sed per ipsam cognoscitur processus et ideo probabile est quod certum processum habeat, sicut ille qui vadit et viam cognoscit certius vadit, sic etiam qui discurrit et discursum cognoscit certius discurrit, et hoc est proprium logices. Nulla enim scientia suum discursum cognoscit preter logicam[25].

Avant Maino, Barthélémy de Bruges avait déjà développé cette idée de la logique comme science réflexive : la logique n'est pas simplement la maîtrise des différents procédés argumentatifs valides, expliquait-il ; elle est également réflexion (*reflectebatur vel potuit reflecti*) sur ces instruments de connaissance. Aussi le logicien n'est-il pas seulement celui qui sait, mais celui qui « sait qu'il sait »[26]. Mais c'est Maino et non Barthélémy qui tire la conclusion logique de cette observation, à savoir que « Nulla enim scientia suum discursum cognoscit preter logicam ». « Nulla scientia » : c'est-à-dire, pas même la métaphysique.

La deuxième preuve de la noblesse de la logique, c'est que de toutes les sciences, c'est celle qui se rapproche le plus de la « plus divine (*dea*) des sciences », la métaphysique justement, en portant son regard comme cette dernière sur la totalité de l'étant et sur les réalités abstraites de la matière[27]. Mais Maino ajoute aussitôt que « quelqu'un pourrait, s'il le voulait, prouver que la logique est plus noble que la métaphysique », car si les deux disciplines s'occupent d'*abstracta*, la métaphysique considère également la substance sensible matérielle, moins parfaite que les *abstracta*[28].

Que la logique soit la plus noble des sciences y compris la métaphysique, c'est encore ce qui ressort de la troisième et dernière preuve. La science qui est aux autres dans le rapport du corps solaire aux corps du monde sublunaire est la plus noble ;

---

25 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 122.

26 Bartholomaeus de Brugis, *Sophisma de subiecto logicae*, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, dans « Bartholomew of Bruges and His Sophisma on the Nature of Logic », dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 39 (1981), p. 59, 40-48 : « [P]ostquam intellectus vel ratio habuit scientiam de instrumento communi, sc. logicam, et hoc per huiusmodi instrumenta, reflectebatur vel potuit reflecti super huiusmodi instrumenta et considerat quod idem processus observatur in eis quem faciunt scire <***> pertinere ad instrumentum sciendi (...). Et tunc roborata est certitudo in talibus instrumentis ; tunc enim non solus intellectus ex eis scit sed scit se scire per ea, quod est habere cognitionem firmam… »

27 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 122 : « [E]t sic videtur quod <sit> similis metaphysice. Metaphysica autem est nobilissima. Est enim dea (divina *Fioravanti*) scientiarum et capud habens (capud habens] supra hominem *Fioravanti*). » La phrase « Est enim dea scientiarum et capud habens » (le manuscript porte bien « dea », quasi-translittération de θεία, et « capud habens ») est un télescopage de deux passages d'Aristote, un de la *Métaphysique* I, 2, 983a6-7 (« dea scientiarum scientiarum est est » [traduction de Jacques de Venise], éd. G. Vuillemin-Diem, *A.L.* 25.1-1A, p. 10.9), l'autre de *L'Éthique à Nicomaque*, VI, 7, 1141a19-20 (« quemadmodum capud habens » [traduction de Grosseteste], éd. R.-A. Gauthier, *A.L.* 26.1, p. 259.21).

28 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 123 : « [E]t ideo videtur quod sit nobilissima. Ymmo, si quis vellet, posset probare quod logica esset nobilior metaphysica. Non solum enim metaphysica considerat abstracta, sed etiam considerat substantiam sensibilem materialem, ut patet in libris precedentibus duodecimum. Logica autem quantum ad omnem sui partem de abstractis considerat, scilicet de intentionibus secundis. Sequitur quod logica inter ceteras sit honorabilissima et nobilissima. »

tel serait le cas de la logique, qui est donc la plus noble et la plus honorable des disciplines. Quel rapport le soleil soutient-il avec les corps du monde inférieur ? Il y en a deux : le soleil éclaire (*illuminat*) les corps, et il est cause de vie (*vivificat*) par son mouvement et par sa lumière. L'affirmation que le soleil est cause de vie par son mouvement est une allusion à la doctrine aristotélicienne du soleil cause de la génération des êtres par son mouvement annuel sur l'écliptique. Maino cite d'ailleurs deux passages d'Aristote dont un, tiré des *Météorologiques*, rappelle que le « monde inférieur » est gouverné (*gubernetur*) par les mouvements des corps célestes. Mais la lumière aussi est cause de vie en ce qu'elle est le vecteur (*vehit*) des puissances du soleil, « par le moyen desquelles sont engendrées les espèces naturelles », allusion possible au *De somno et vigilia* d'Albert le Grand[29]. Maino en conclut que les mêmes propriétés, illuminatrice et « vivifiante », doivent caractériser la logique vis-à-vis des autres sciences. La logique éclaire les autres disciplines en leur fournissant les moyens de parvenir à leur terme – car pratiquer la science sans logique c'est comme cheminer sans lumière –, la logique « vivifie » les autres disciplines parce qu'elle exerce un mouvement sur ces dernières, non certes un mouvement naturel, mais un

29 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 123-124 : « Nam corpus solare nobilissimum est omnium corporum existentium in spera activorum et passivorum. Sed ita se habet ipsa logica respectu aliarum scientiarum sicut de corpore solari respectu aliorum corporum. Quod probo : nam corpus solare respectu corporum hic inferius existentium habet actionem duplicem, scilicet illuminare et vivificare. Mediante enim illuminatione aliquis actingeret terminum sine qua actingere non posset. Etiam habet vivificare et hoc habet a suo motu et suo lumine. Ex motu quidem hoc dicit Aristotiles octavo *Phisicorum* in principio. Dicit enim quod motus corporum supercelestium est sicut vita quedam omnibus natura subsistentibus. Ideo dicit Aristotiles primo *Meteororum* : "Necesse est hunc mundum inferiorem contiguum esse corporibus lationibus seu motibus ut omnis eius virtus continuetur (gubernetur *cod.*) inde". Et sic patet quod per motum habet vivificare viventia et conservare non viventia. Etiam per lumen habet vivificare quia dicit Averoys in septimo *Methaphisice* in illa disgressione ubi loquitur contra Avicennam de generatis per putrefactionem. Dicit enim quod lumen solis diffusum (divisum *cod.*) per terram et mare vehit omnes virtutes orbis, mediantibus quibus virtutibus generantur diverse species animalium secundum eum. »
Albert le Grand soutient la thèse que la puissance émanant des astres ne peut parvenir au monde de la génération et de la corruption sans un « véhicule » qui la lui transmette, à l'instar des puissances de l'âme qui ne peuvent atteindre la matière sans être « véhiculées » par l'esprit. Cf. Albertus Magnus, *De somno et vigilia*, lib. III, tract.1, cap. 8, dans *Opera omnia*, éd. A. Borgnet, Paris, 1890, vol. IX, p. 188b : « Quidquid autem virtutis in tali composito movente est, non potest ad locum generatorum et corruptorum venire, nisi sit vehiculum quod vehat ipsum, sicut spiritus vehit virtutes animae per totam materiam quae subjacet moventi animae. (…) Oportet ergo quod lumen radiale diversimode figuratum advehat nobis omnes virtutes. » Le même principe vaut implicitement dans le cas particulier de la puissance du soleil : « Similiter autem est in virtute luminis solaris, quod est principium omnium generatorum, et per applicationem sui ad virtutes quae particulariter hoc et illud generant, determinatur et specificatur ad hoc et illud generandum », *Ibid.*, p. 132b. Le *De somno et vigilia* d'Albert était bien connu des maîtres ès arts de la fin du XIII^e^ siècle et du début du XIV^e^. L'image de l'esprit en tant que véhicule est ainsi reprise par Simon de Faversham dans ses questions sur le *De somno* d'Aristote (cf. Simon Favershamensis, *Quaestiones super librum De somno et vigilia*, éd. S. Ebbesen, dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 82 [2013], p. 127) et la conclusion du premier texte cité ci-dessus se retrouve dans la question 18 du commentaire au troisième livre du *De anima* de Jean de Jandun (Ioannes de Ianduno, *Super Libros Aristotelis de Anima Subtilissimae Quaestiones*, Venise, 1552, fol. 77vB).

mouvement « selon la raison », qui est cependant lui aussi « comme une vie » pour les autres sciences, dans la mesure où c'est par ce mouvement que sont engendrées toutes les autres sciences dans l'intellect.

Une telle affirmation de la prééminence de la logique vis-à-vis des autres sciences ne devait pas faire l'unanimité parmi les contemporains de notre auteur, comme le démontre, encore une fois, l'exemple de Jean de Jandun. Dans la même question sur le problème de savoir si la métaphysique est la première (*prior*) de toutes les sciences dans l'ordre de la dignité, Jean soulève l'objection selon laquelle ce serait la logique qui l'emporterait en dignité sur toutes les autres disciplines en raison de son rôle « régulateur » à leur égard. Jean rejette sans ménagement une telle façon de voir. Il y a en effet, fait-il valoir, deux types de « régulation » (*regulare*) : naturelle ou volontaire. Dans les deux cas, la cause régulatrice agit par le biais d'un mouvement ou d'une influence directe. Ainsi, le ciel régit les corps du monde sublunaire « parce qu'il les meut (*transmutat*) et les conserve » (Jean de Jandun cite à ce propos le même passage des *Météorologiques* que nous avons rencontré chez Maino) ; de même, dans l'ordre de la volonté, le souverain régit ses sujets en induisant un changement (*transmutatio*) en eux. Comme la logique n'induit aucun changement dans les autres sciences ni n'exerce aucune influence motrice sur elles, il s'ensuit qu'elle ne saurait exercer de fonction régulatrice à leur égard. C'est même le contraire qui est vrai : non seulement elle ne les règle pas, mais c'est plutôt elle qui leur est subordonnée : elle est, littéralement, un art *servile*[30]. On peut faire ici la même remarque, *mutatis mutandis*, que celle que nous avons faite plus haut, à savoir que même si Maino n'est pas l'auteur visé par Jean, il est indéniable que la thèse qu'il défend tombe directement sous le coup de la critique de son *socius* aux arts.

Enfin, la logique est digne de louange en raison de sa difficulté. L'étude de la logique est en effet doublement difficile. D'abord parce que son « sujet », les intentions secondes, ne sont pas des objets sensibles, ce qui les rend plus ardues à connaître ; mais ensuite, parce que, dans l'ordre des objets immatériels, elles possèdent un faible degré d'être (*modice entitatis*), incomparablement (*sine comparatione*) plus faible, par exemple, que celui que possède l'âme intellective, elle aussi immatérielle et « sujet » d'une science difficile[31].

---

30 « Dicendum quod regulare proprie dictum naturale et voluntarium est quando fit transmutatio et influentia in recto ut celum regit inferiora quia transmutat ea et conseruat. Propter hoc iste mundus de necessitate est contiguus lationibus superioribus ut omnis virtus inde gubernetur. Vnde verum regulans et non metaphorice dictum transmutat vt celum. Vnde in celo sunt due operationes : quedam transmutant et quedam conseruant (…) Ex hoc apparet quod logica non regulat alias scientias, quia non transmutat eas, quia ex hoc quod omnis syllogismus faciens scire ex primis causis etc. est demonstratio ; sed iste syllogismus est huiusmodi, ex hoc nihil transmutatur in metaphysica vel naturali scientia ; bene verum est quod per logicam aliquis disponitur adminiculatiue ad alias scientias, quia est ars artium, non quod sit nobilior, sed quia seruit, sicut manus dicitur organum organorum. » Ioannes de Ianduno, *Questiones in duodecim libros Metaphysicorum*, Venise, 1525, fol. 2vM. Pour les antécédents dans les années 1280, chez Gilles de Rome, d'une conception nettement moins exaltée de la logique, voir J. Brumberg-Chaumont, « '*Logica hominis in via*' : anthropologie et pratiques de la logique chez Gilles de Rome », *Quaestio*, 20 (2020), p. 3-28.

31 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 125 : « Et propter ista duo logica potest dici difficilis. Nam et sua considerata sunt abstracta a sensibus et ideo non cadunt sub phantasmate et ymaginatione ; ex quo sunt difficilis cognitionis. Sunt etiam modice entitatis cum sint entia facta

Maino passe ensuite à l'examen des obstacles à l'étude de la philosophie. Il s'agit là d'un thème souvent traité dans les introductions à la philosophie du XIII^e siècle ainsi que dans certains *proœmia* du XIV^e[32]. Si Maino ne se plie pas à cette *consuetudo* dans ses deux autres *principia*, c'est, nous l'avons vu, parce qu'il lui consacre ici une attention particulière.

Les obstacles se divisent en deux groupes : les obstacles par soi, et les obstacles par accident ; division un peu maladroite, comme on le verra, dans la mesure où chaque groupe renferme des types d'obstacles hétérogènes. Les obstacles par soi sont au nombre de trois. Le premier, dont on ne sera pas surpris d'apprendre que Maino le considère comme un des plus sérieux, est le défaut de logique (*defectus logices*)[33]. Maino se contente de le signaler pour passer à l'examen de deux autres catégories d'obstacles pointées par Aristote en *Métaphysique* II, 3 et par Averroès dans son commentaire : les défauts de nature (*defectus nature*) et les défauts imputables à la mauvaise coutume (*mala consuetudo*). Que faut-il entendre par défauts de nature ? On peut les décrire comme des inclinations naturelles (et donc indéracinables) déterminant autant de façons d'être en inadéquation épistémique avec un objet de savoir. Maino distingue trois sortes de défauts de nature, suivant en cela l'exemple d'Averroès. Il y a tout d'abord le défaut de ceux qui veulent tout prouver au moyen de démonstrations mathématiques. Leur tort est de ne pas comprendre qu'on ne peut exiger d'une matière plus de vérité qu'elle n'en admet. Il y a ensuite le défaut de ceux pour qui la recherche de la vérité avec son exigence de rigueur et d'exactitude est une entreprise honteuse. Incapables d'aller au fond des choses, ces hommes se contentent de représentations imagées. Il y a, enfin, le défaut de ceux qui refusent toute recherche et croient tout ce qu'on leur dit. Leur aveuglement intellectuel est total. Maino cite à leur propos le mot d'Averroès dans son commentaire : si on leur disait que le contraire des premiers principes était vrai, ces hommes y croiraient[34]. Reste le troisième obstacle : la mauvaise coutume (*mala consuetudo*), qui serait, aux

---

ab anima. Ipsa igitur est difficillima cum ibi concurrant (coheant *Fioravanti*) omnes cause (dicte *Fioravanti*) difficultatis » ; et p. 126 : « Nam et<si> anima sit difficilis cognitionis, quia non ([non] *Fioravanti*) est sensata (separata *Fioravanti*), saltem anima intellectiva, que non cadit sub sensu nec secundum se nec secundum eius operationem, ipsa tamen est sine comparacione maioris entitatis quam entia facta ab anima de quibus consideratur in logica, et ideo in cognitione ipsius anime non contingit nisi una causa difficultatis (causa difficultatis] de difficultatibus *Fioravanti*). In cognitione autem factorum ab anima concurrunt omnes cause (concurrunt omnes cause] <***> *Fioravanti*). »

32 Concernant le XIII^e siècle, voir les remarques de C. Lafleur, « La *Philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (deuxième partie) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 62 (1995), p. 391, n. 24. Quant au XIV^e, il suffit de citer le *proœmium* de Jean de Jandun à son *Super Libros Aristotelis de Anima subtilissimae quaestiones*, Venise, 1522, fol. 1va. Fioravanti donne un rapide aperçu de la discussion consacrée aux *impedimenta* dans notre *principium* dans « Due *Principia* di Maino de' Maineri », p. 102-104.

33 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 127 : « Ex dictis igitur potest esse manifestum quod unum de impedientibus maxime in philosophia potest esse (potest esse] est *cod.*) defectus logices. »

34 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 127 : « Defectus in natura contingit tripliciter. Quidam enim volunt sibi omnia demonstrationibus mathematicis probari, quidam nichil volunt inquirere secundum quod est possibile, ymmo in omnibus querunt sermonem poete.

dires d'Averroès, un des plus graves obstacles à l'étude de la philosophie. Maino cite l'exemple, donné par Averroès dans son commentaire à *Physique* I, de ces auteurs, tel Avicenne, qui en vinrent sous l'effet de l'habitude des lois (*consuetudinem legum*) à nier que rien ne vient de rien[35]. La source de cette critique de l'habitude et de l'influence néfaste qu'elle exerce sur l'intelligence et la science est Aristote. Rien n'illustre mieux cette mauvaise influence aux yeux du Stagirite que le cas des lois (*nomoi*), où « les fables de l'enfance, à cause de l'habitude, ont plus de force que la connaissance raisonnée à leur sujet »[36]. Averroès reprend à son compte, en l'adaptant et en la développant, cette critique de l'habitude et des lois. Elle s'inscrit chez lui dans le cadre d'une polémique contre les Mutakallimūn et Avicenne accusés de ne pas respecter la séparation des discours religieux et philosophique et donc de nuire à l'intégrité de chacun. C'est de cette critique que Maino se fait ici l'écho.

Soulignons une importante différence entre le deuxième obstacle, d'une part, et le premier et le troisième, de l'autre. Ces deux derniers, au contraire du premier, ne sont pas insurmontables pour Maino : le défaut de logique peut se corriger … en apprenant la logique ; et ceux qui ont coutume de suivre les lois peuvent apprendre la philosophie (la réciproque, toutefois, n'est pas vraie : les philosophes, ayant pris l'habitude de côtoyer le vrai, ne peuvent se satisfaire des lois). En revanche, le deuxième obstacle est bien, lui, insurmontable : rien ne peut altérer les dispositions naturelles qui inclinent les uns à chercher des démonstrations mathématiques en toutes choses, ou celles qui inclinent d'autres à se satisfaire de représentations imagées, d'autres encore à ne rien chercher du tout. Aussi les hommes ainsi disposés sont-ils excusés de l'étude de la philosophie. Maino marque son désaccord sur ce point avec les « nombreux » (*multos*) auteurs qui pensent que tout homme, quelles que soient ses dispositions, peut progresser dans les sciences spéculatives, à condition d'y mettre de l'effort. Cela semble contraire à l'intention d'Aristote et d'Averroès, juge notre auteur.

> Et patet sic tres (omnes] *Fioravanti*) cause per se impedientes hominem a philosophia, scilicet modica instructio in logica, defectus in natura, mala consuetudo. Primi sunt curabiles, secundi sunt incurabiles, quia ille defectus est ex natura et que sunt naturalia non possunt transmutari et remanent a natura. Isti enim sunt adeo (a Deo] *Fioravanti*) dispositi secundum naturam quod non possunt in scientiis speculativis proficere. Unde isti possunt se sufficienter excusare a studio philosophie. Et hoc est contra multos dubitantes nullum esse adeo (a Deo] *Fioravanti*) indispositum quin possit proficere in scientiis speculativis si

---

Alii autem sunt qui nichil credunt nisi quia ita dixit, ita quod si opposita primorum principiorum essent famosa, crederent eis, secundum quod dicit Averoys in eodem secundo in fine. »

35 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 128 : « Tertium impediens a cognitione veri est mala consuetudo, et hoc plane dicit nobis Averoys in prohemio tercii *Physicorum*. Dicit enim auctor Aristotiles quod consuetudo est de maxime (tribus *Fioravanti*) impedientibus a cognitione veritatis. Unde dicit ibidem quod vidit quosdam socios <***> dubitare de ista propositione 'de nichilo nichil fit' ; et hoc inerat eis propter consuetudinem legum et dicit etiam ibidem quod homo fiebat ex terra. »

36 Aristote, *Métaphysique* II, 3, 995a4-6, trad. M.-P. Duminil et A. Jaulin.

laboret in eis, et dat exemplum de gutta cavante lapidem. Credo tamen quod hoc sit contra intentionem Aristotilis et Averoys[37].

Voilà qui conclut la discussion des trois obstacles par soi. Restent les obstacles par accident, au nombre de cinq. Qu'est-ce qu'un obstacle par accident ? Maino regroupe sous ce terme deux types d'obstacles hétérogènes. D'une part, il pense aux facteurs qui peuvent dans des circonstances déterminées légitimement détourner de la philosophie. C'est le cas de la richesse et de la pauvreté[38]. Celles-ci sont des obstacles lorsqu'elles sont excessives. La simple aisance matérielle ne constitue pas un obstacle ; au contraire, elle serait même une condition de la félicité, d'après des citations que Maino prête à Aristote[39]. Il en va de même de la pauvreté : le pauvre, pourvu qu'il ait le minimum et qu'il ne doive pas gagner sa vie de son « propre labeur corporel », a l'obligation de s'adonner à la philosophie[40] ; seule la misère peut constituer une excuse légitime de s'en détourner[41]. Mais « obstacles par accident » désigne aussi des « obstacles » d'un tout autre ordre : ceux dont on observe qu'ils détournent effectivement certaines personnes de la philosophie, alors qu'ils ne le devraient pas. Il s'agit d'obstacles en apparence seulement ; ils ne constituent jamais des raisons légitimes de se détourner de la philosophie. Le premier est l'absence ou le peu de considération sociale dont jouissent les philosophes, allusion probable au *proœmium* au commentaire à la *Physique* d'Averroès[42]. Ceux qui se laissent émouvoir par une telle raison ont tort, fait valoir Maino, car ils confondent « le plus principal » (la félicité) et le « moins principal » (les honneurs). Un autre exemple (c'est le quatrième obstacle) est le comportement supposément vicieux des philosophes, allégué par certains pour justifier leur refus de la philosophie[43]. Mais si ces hommes étaient vraiment philosophes, tranche notre

37 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 129.

38 Voir le commentaire de Fioravanti, « Due *Principia* di Maino de' Maineri », p. 124.

39 Une de ces citations provient du *Liber de bona fortuna* : « Et in libro *De bona fortuna* dicit quod sine (in *Fioravanti*) bonis exterioribus quorum domina fortuna est non contingit hominem esse felicem. ». Cf. Pseudo-Aristote, *Liber de bona fortuna*, II, 8, 1206b33-34 : « Sine enim exterioribus bonis, quorum fortuna est domina, non contingit felicem esse », *Translatio Guillelmi* dans *Ethica Eudemica (fragmentum) ; Liber de bona fortuna, Translatio Moerbekana, Recensio Vulgata*, textus praevius praeparatus a Valérie Cordonier (*A.L.* 28), édition accessible en ligne via l'Aristoteles Latinus Database.

40 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 131 : « Alii autem sunt qui non sunt adeo pauperes, ymo sufficienter habent victum et vestitum sine proprio labore corporali, et isti non possunt se excusare a studio philosophie. »

41 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 131 : « [I]sti non possunt proficere in scientiis. Nam oportet habere victum et vestitum ; unde isti rationabiliter possunt se a philosophia retrahere. »

42 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 131-132 : « [H]omines retrahuntur a philosophia quia vident philosophos non honorari secundum quod deberent, et ex hoc plures refugiunt studium philosophie quia honor est maxime desideratus inter bona possessa ab homine. » Cf. Averroès, *In Phys., Proœmium*, éd. Venise 1562, t. IV, fol. 3rI.

43 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 132 : « Dico quarto quod aliqui retrahuntur a philosophia quia vident philosophos esse vitiosos cum tamen deberent esse perfecti omnibus generibus virtutum sicut dicit Averoys in prohemio octavi *Phisicorum*. (…) Sed isti non rationabiliter moventur. Isti enim non sunt veri philosophi. Si enim essent vere philosophi non essent vitiosi ».

maître, ils ne seraient pas vicieux ! Le cinquième est le découragement (*desperatio*) qu'engendre la difficulté de l'entreprise philosophique. La source paraît en être le prologue à la *Physique*[44]. Encore une fois il s'agit d'un pseudo-obstacle, car tout homme pourvu qu'il soit sain d'esprit et de corps (*non orbatus*) peut atteindre sa fin, et cette fin, précise Maino en une quasi-citation du *Proœmium* au commentaire de la *Physique* d'Averroès, ne consiste en rien d'autre que d'être « parachevé » par la philosophie[45]. Ainsi s'achève la discussion des obstacles à la philosophie de Maino. Contrairement à ce qu'on observe chez plusieurs artiens des XIII^e^ et XIV^e^ siècles qui font allusion à des contraintes réelles et vécues de première main pesant sur l'exercice du métier de philosophe, la discussion de Maino reste, il faut bien le dire, quelque peu livresque[46].

La troisième et dernière partie de notre *principium* est consacrée à la division de la logique. Elle évoque celles que l'on trouve chez des maîtres du siècle précédent, comme ceux de son siècle, par exemple Siger de Courtrai ou Raoul Le Breton[47].

Comme la logique traite du syllogisme (*habet esse de sillogismo*), la division de la logique se ramène à la « division du syllogisme », c'est-à-dire qu'elle traite soit des *parties* du syllogisme (les termes et les propositions), soit des différents types de syllogisme, qui se trouvent correspondre un à un aux syllogismes étudiés par Aristote dans les divers traités de l'Organon. Ainsi, le syllogisme « au sens simple et absolu » est l'objet des *Premiers analytiques*, le syllogisme « restreint à la matière

---

44 Averrois Cordubensis, *In Phys., Proœmium*, éd. Venise 1562, t. IV, fol. 3rA : « Accidit igitur istis hominibus, cum incipiunt speculari illum modum perfectionis, cui subiecti erant. Sed cum desperauerunt peruenire ad hanc perfectionem, et viderunt omnes homines contemnare eam etc. »

45 Maino de Maineri, *Principium in logica*, éd. Fioravanti, p. 132-133 : « Credunt enim aliqui philosophiam esse adeo difficilem et profundam quod ad ipsam pertingere non possunt et ideo statim fugiunt ab ea. Et ista est causa quia mores plurium dantium se philosophie sunt corrupti, secundum quod dicit Averoys in tercio *De anima* in quodam commento. Isti autem rationabiliter non sunt moti. Nam unusquisque non orbatus natus est actingere suum finem, finis autem hominis consistit in esse perfectus secundum philosophiam. »

46 On n'y trouve rien qui évoque les doléances exprimées par l'auteur anonyme du célèbre commentaire aux *Météorologiques* d'Aristote dans le ms. Paris BnF 14698, longtemps attribué à Jacques de Douai (voir à ce propos L. Bianchi, « *Viri philosophici*. Nota sui prologhi dei commenti all'*Etica* e ai *Meteorologica* erroneamente attribuiti a Giacomo di Douai [ms. Paris BnF, lat. 14698] », dans Scientia, Fides, Theologica. *Studi di filosofia medievale in onore di Gianfranco Fioravanti*, S. Perfetti (ed.), Pise, Edizioni ETS, 2011, p. 253-287.). Ce dernier ajoute aux obstacles classiques un obstacle d'une douloureuse actualité pour lui : « l'oppression » dont seraient victimes les philosophes « de nos jours » (*his diebus*), référence probable à la condamnation de 1277. L'auteur s'applique ensuite à énumérer les causes possibles de cette oppression, avant de conclure que le « fait que les philosophes soient ainsi oppressés en détournent plusieurs (*multos retrahit*) de la voie philosophique. » Pour l'édition de ce texte célèbre, voir L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergame, Pierluigi Lubrina Editore, 1990, p. 46-47. Pour d'autres exemples d'auteurs médiévaux se plaignant d'obstacles « concrets » à la pratique de la philosophie, voir L. Bianchi, « La felicità intelletuale come professione nella Parigi del Duecento », dans *Rivista di filosofia*, 78 (1987), p. 181-199, en particulier p. 197. Encore une fois, rien de tel chez Maino.

47 Cf. C. Lafleur, « Logique et théorie de l'argumentation dans le 'Guide de l'étudiant' (*c.* 1230-1240) du ms. Ripoll 109 », dans *Dialogue* 29 (1990), p. 335-355. Radulphus Brito (Raoul le Breton), *Prooemium Quaestionum super Sophisticos Elenchos*, éd. S. Ebbesen, J. Pinborg (voir *supra* la note 3 pour la référence complète), p. 8.

nécessaire », celui des *Seconds analytiques*, le syllogisme « restreint à la matière probable », celui des *Topiques*, le syllogisme « restreint à la matière probable en apparence », celui des *Réfutations sophistiques*. Maino affecte aussi à quatre des six traités de l'Organon un ou plusieurs traités « auxiliaires », œuvres de commentateurs, qui servent d'introduction au traité correpondant ou développent des thèmes qui n'y sont qu'effleurés. C'est ainsi que l'*Isagoge* de Porphyre et le *Livre des six principes* introduisent aux *Catégories* ; le livre des *Topiques* de Boèce « étaye » l'ouvrage du même nom d'Aristote ; le livre des *Divisions* de Boèce joue le même rôle vis-à-vis du livre II des *Seconds analytiques*, comme celui des *Syllogismes hypothétiques*, de Boèce encore, à l'égard des *Premiers analytiques.*

La division de Maino est représentée dans le schéma de la page suivante.

Il vaut la peine de souligner que si Maino affirme dans cette troisième partie que la logique traite du syllogisme, il avait soutenu auparavant qu'elle avait pour « sujet » les intentions secondes abstraites de la matière[48]. Il n'y a là évidemment nulle incohérence : Maino est au nombre de ceux qui pensent que ces deux affirmations peuvent être vraies simultanément[49]. D'une part, en effet, comme le faisait observer Raoul Le Breton dans un texte datant des dernières années du XIII^e^ siècle, la thèse que le syllogisme est le sujet de la logique avait pour elle « tous les commentateurs et Albert »[50] ; mais, d'autre part, bon nombre de ces mêmes « commentateurs » souscrivaient également à la définition d'Avicenne selon laquelle « le sujet de la logique sont les intentions secondes appliquées aux intentions premières »[51]. Raoul était d'ailleurs de leur nombre, comme Simon de Faversham, Siger de Courtrai, Pierre d'Auvergne et bien d'autres.

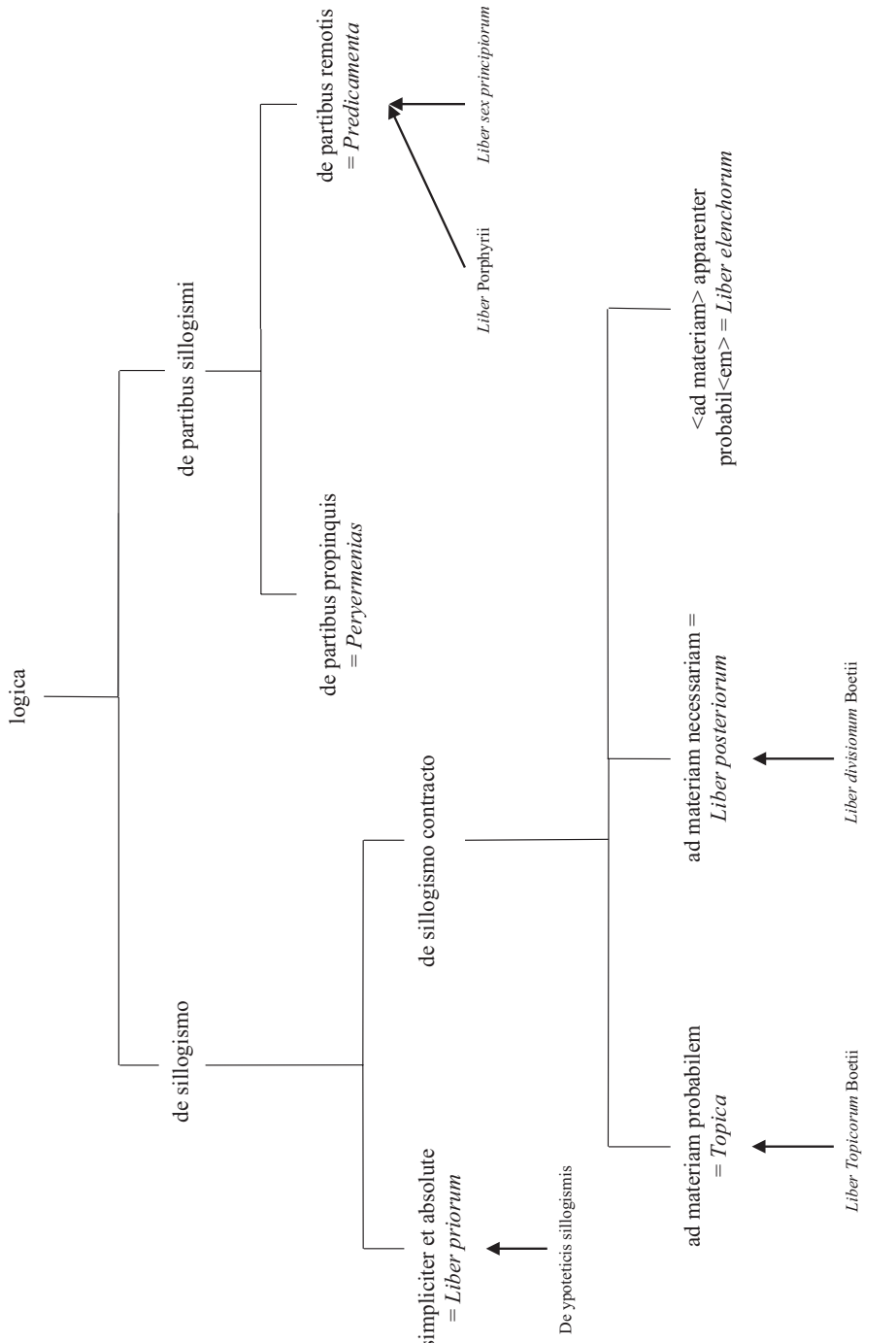
---

48 Voir *supra* le texte cité à la note 24.

49 Voir l'exposé très clair, dont nous nous inspirons ici, de G. Pini, *Categories and Logic in Duns Scotus : An Interpretation of Aristotle's* Categories *in the Late Thirteenth Century*, Leyde, Brill (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters, 77), 2001, chapitre 1. Cf. également les remarques de S. Ebbesen et J. Pinborg dans Id. « Bartholomew of Bruges and His Sophisma on the Nature of Logic », dans *Cahiers de l'Institut du Moyen-Âge Grec et Latin*, 39 (1981), p. VIII-XVII. Pour l'importance d'Albert le Grand dans les débats relatifs au sujet de la logique, voir l'étude très riche d'A. Robert, « Le débat sur le sujet de la logique et la réception d'Albert le Grand au Moyen Âge », dans Ad notitiam ignoti. *L'*Organon *dans la* translatio studiorum *à l'époque d'Albert le Grand*, J. Brumberg-Chaumont (ed.), Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 37), 2013, p. 467-512. Pour un examen du statut et de la conception de la logique au XIII^e^ en général, voir l'étude d'A. Storck, « The Meanings of 'Logic' in the Thirteenth Century », dans *Logica Universalis*, 9/2 (2015), p. 133-154.

50 Radulphus Brito, *Questiones subtilissime magistri Rodulphi Britonis super arte veteri*, Venise, 1499, fol. 6va. L'affirmation de Raoul connaît au moins une exception, Barthélémy de Bruges, qui nie que le syllogisme soit le sujet de la logique. Voir son *Sophisma de subiecto logicae*, éd. S. Ebbesen et J. Pinborg, p. 28-32.

51 Avicenna, *Liber de philosophia prima sive scientia divina*, I, éd. S. Van Riet, Louvain-la-Neuve/Leyde, Peeters/Brill, 1977, p. 10, 73-74 : « Subiectum vero logicae, sicut scisti, sunt intentiones intellectae secundo, quae apponuntur intentionibus intellectis primo… » Ici encore, on relève des exceptions, Jean de Jandun par exemple, qui écrit que « Ista opinio supponit quod logica primo et per se considerat intentiones et non res, quod non valet (…) Illa scientia cuius finis est distinguere verum a falso habet considerare primo et per se res, quia veritas et falsitas fundantur in rebus primo modo per se et secundo modo super intentiones… » Ioannes de Ianduno, *Quaestiones in duodecim libros Metaphysicorum*, Venise 1525, fol. 50vI.


logica
de sillogismo
de partibus sillogismi
de partibus remotis
= *Predicamenta*
Liber Porphyrii
Liber sex principiorum
de partibus propinquis
= *Peryermenias*
de sillogismo contracto
simpliciter et absolute
= *Liber priorum*
De ypoteticis sillogismis
ad materiam probabilem
= *Topica*
Liber Topicorum Boetii
ad materiam necessariam =
Liber posteriorum
Liber divisionum Boetii
<ad materiam> apparenter
probabil = *Liber elenchorum*

Le tout n'était donc pas de savoir si ces deux définitions pouvaient être vraies, mais comment. La solution de Raoul était fondée sur une distinction entre communauté de prédication et communauté d'attribution : les intentions secondes sont le sujet de la logique en vertu d'une communauté de prédication – elles sont « communes par prédication de tout ce dont traite la logique »[52] –, alors que le syllogisme est le sujet de la logique en vertu d'une communauté d'attribution, parce que « tout ce qui se détermine en logique se rapporte au syllogisme par attribution »[53]. On peut supposer que Maino a soutenu une doctrine du même type.

Par son format rigide, ses citations obligées, ses formules convenues, le *principium* à la logique de Maino de Maineri ne se prêtait guère au développement d'idées originales[54]. Et pourtant, à défaut d'être originale, c'est à une conception *personnelle* de la logique et de son importance que nous convie Maino. Certes, pour lui comme pour tous les hommes de son temps, la logique traite du syllogisme ; elle est donc bien à cet égard une science « organique », c'est-à-dire instrumentale. Mais elle est, on l'a vu, beaucoup plus que cela : dans l'ordre de l'universalité, la logique est, *ex æquo* avec la métaphysique, maximalement universelle. Par son caractère nécessaire et, surtout, par sa « noblesse », elle l'emporte même sur cette dernière. En effet, seule de toutes les sciences, la logique possède la certitude de son propre discours ; elle seule se meut entièrement dans le domaine des *abstracta*, et c'est à elle qu'il incombe de « régler » les autres disciplines. L'exemple de Jean de Jandun est là pour nous rappeler que tous ne se faisaient pas une opinion aussi haute de la logique que notre maître milanais.

---

52 « [I]ntentiones communes sunt per predicationem ad omnia in logica per se determinata », Radulphus Brito, *Quaestiones in artem veterem*, éd. L. M. De Rijk, dans Id., *Girardus Odonis O. F. M. Opera Philosophica, vol. II : De intentionibus*, Leyde, Brill, 2005, p. 671, 6-7.

53 « Omnia ibi (sc. in logica) determinatam habent attributionem ad ipsum (sc. ad syllogismum) », Id., *Ibid.*, p. 671, 13-14. Une solution analogue se trouve chez Siger de Courtrai, Sigerius de Cortraco, *Ars Priorum*, éd. G. Wallerand, dans *Les œuvres de Siger de Courtrai*, Louvain, Institut supérieur de Philosophie (Les Philosophes Belges, t. 8), 1913, p. 6 ; Cf. aussi Pini, *op. cit.*, p. 34.

54 Fioravanti reconnaît à Maino le mérite d'avoir atteint son objectif de faire l'éloge de la logique « … senza brillare di particolare originalità … » (« Due *principia* », p. 103).

OLIVIER BOULNOIS

Généalogie de la (philosophie) morale

Quand est apparu ce que nous appelons la « morale » ? Comment ? Pourquoi ?

Le mot « morale » est un adjectif substantivé. Il est mis pour « doctrine morale », nous dit le *Dictionnaire de l'Académie*. Mais quelle sorte de doctrine ? Sous le concept de morale, qu'avons-nous élidé ? Une théologie, une philosophie, une science ?

Je voudrais proposer ici une hypothèse. « Morale » serait mis pour « philosophie morale » (et parfois, pour « science morale », mais la philosophie est une science). Et le concept de philosophie morale naîtrait quand l'expression *philosophia moralis* se charge d'un contenu aristotélicien, c'est-à-dire au XIII^e^ siècle. Celle-ci surgirait là où l'on étudiait la philosophie, là où l'on vivait pour la philosophie : à la faculté des arts.

C'est ici que les travaux de Claude Lafleur sont nécessaires à notre recherche. Nous lui devons l'édition de textes fondamentaux et jusque-là inaccessibles, qui appartiennent au corpus très particulier des textes « didascaliques » des universités médiévales. Par ce concept (dont il est, je crois, l'inventeur) de « textes didascaliques », il faut entendre les traces révélatrices des formes et des règles de l'enseignement au Moyen Âge : « introductions à la philosophie » et « guides de l'étudiant », manuels, programmes de cours et d'examens. En effet, ce qui caractérise la philosophie au Moyen Âge est précisément sa forme d'enseignement universitaire ; connaître les formes de son enseignement, ce n'est pas accéder à quelques informations accidentelles, c'est atteindre son essence. Or Cl. Lafleur a publié lui-même, seul, avec son épouse J. Carrier, ou avec ses étudiants, bon nombre de ces textes. Grâce à son initiative, une bonne part de ces documents précieux sont maintenant accessibles sous forme imprimée, accompagnés d'indispensables commentaires et de notes extrêmement précises.

1. Les deux sources de la (philosophie) « morale »

L'objection la plus fondamentale à notre hypothèse de départ est l'idée qu'il y avait *déjà* une philosophie morale au XIII^e^ siècle. Cette objection peut prendre deux formes : 1. Une forme essentialiste : il y avait déjà une philosophie morale *parce qu'il y en a toujours une*, même lorsqu'elle n'en porte pas le nom. C'est ce que suggère une compréhension analytique de la philosophie : les problèmes philosophiques sont intemporels, et même si elle ne portait pas ce nom, il nous est possible de dégager une philosophie morale des principaux philosophes antiques (Platon et Aristote),

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 249-269
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133173

aussi bien que de celle des stoïciens. 2. Une forme historique et particulière : il existait déjà une *scientia moralis* chez les stoïciens, et une philosophie *éthique* chez Aristote, ou du moins chez ses éditeurs, ne fût-ce que par le titre de l'*Éthique à Nicomaque*.

Répondons d'abord à la première objection. Il n'y a pas toujours eu une « philosophie morale ». Ce n'est pas le cas chez Aristote. Rappelons simplement que pour lui, ce qui relève de l'*êthos*, des mœurs, appartient à une discipline qu'il n'appelle précisément pas *êthikê* (morale), mais *politikê* : politique. C'est elle qui est la science architectonique par excellence. Une éthique comme morale individuelle, comme ensemble de règles de comportement destinées à être observées par les individus, n'a pas de sens pour Aristote : « car même si le bien d'un seul et celui de la cité sont un seul et même bien, il est manifestement meilleur et plus parfait de saisir et de sauver le bien de la cité »[1]. En effet, la cité est par nature antérieure à l'homme singulier[2]. Le véritable bien, c'est celui qui n'est *pas* un bien individuel, mais un point de coïncidence entre le bien de l'individu et le bien commun de la cité. Certes, chacun peut poursuivre ce qui lui paraît bon pour lui-même (ou plutôt, chacun ne peut *que* poursuivre ce qui lui paraît bon), mais le souci de définir et de procurer le bien véritable à tous est supérieur ; c'est de lui qu'Aristote traite, et c'est la tâche du gouvernant. L'adjectif ἠθικη (*êthikê*) existe, mais la science qui en traite s'appelle la politique. La naissance d'un discours seulement *moral*, portant sur « le bien d'un seul », implique une autonomisation du rapport de chaque individu à ce qui est bon pour lui, tant dans la définition que dans la poursuite de ce bien. Chez Aristote, nous trouvons bien une analyse de l'*êthos*, mais pas de science ou de philosophie morale architectonique.

Examinons maintenant la seconde objection : l'expression *scientia moralis* est attestée au Moyen Âge. Elle provient des stoïciens, qui subdivisent la philosophie en trois parties : logique, physique et éthique. Selon Cicéron, puisque ἦθος (*êthos*) se traduit *mores* (« mœurs »), pour la partie de la philosophie correspondante, on peut risquer un néologisme, et parler de philosophie « *morale* » (*moralis*)[3]. Un siècle plus tard, dans les *Lettres à Lucilius*, Sénèque écrira que la philosophie se divise en « morale, naturelle, rationnelle »[4]. Cette tripartition stoïcienne est devenue classique : pour les stoïciens, la philosophie est une totalité circulaire ; le *logos* ou la *nature* parcourent la totalité du réel, y compris le comportement humain. L'exercice parfait d'une de ces disciplines implique toutes les autres. C'est pourquoi l'homme vertueux doit être en même temps physicien et dialecticien[5]. Mais alors, l'objectif

1 Aristote, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 b 7-9.

2 Aristote, *Politique* I, 2, 1253 a 19.

3 Cicéron, *Du Destin* I, 1, éd. Yon, Paris, Les Belles Lettres, 1950, p. 149 : « Parce qu'elle a trait aux mœurs (*mores*), qu'ils appellent ἦθος, nous avons l'habitude d'appeler cette partie de la philosophie <philosophie> des mœurs, mais il convient d'enrichir la langue latine et de l'appeler 'morale' (*moralis*) ».

4 Sénèque, *À Lucilius* 89, 9 : « Les auteurs les plus grands et les plus nombreux ont dit qu'il y a trois parties de la philosophie : morale, naturelle, rationnelle ».

5 Voir P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie », dans *Études de philosophie ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1998, p. 125-158, ici p. 134-135.

du sage stoïcien ne peut pas lui être assigné de l'extérieur, par l'ordre politique : c'est au contraire la discipline intérieure, discipline logique et discipline des passions, qui permet au sage stoïcien de vivre droitement.

Or la philosophie médiévale, malgré sa redécouverte progressive d'Aristote, reste longtemps imprégnée de la compréhension platonico-stoïcienne de la philosophie. En effet, le concept de *philosophia moralis* qu'impliquait cette nomenclature a été transmis par Augustin et Origène. Augustin rapportait cette division tripartite de la philosophie en l'attribuant à Platon, et donnait à la philosophie morale l'action pour objet[6]. En outre, Origène présentait une synthèse de stoïcisme et de platonisme : il reprenait la tripartition stoïcienne des *sciences*, mais identifiait (à la suite de Plutarque) l'orientation logique à la contemplation de Dieu (*epopteia*)[7]. Enfin, la traduction de Rufin donnait au monde latin accès à la correspondance entre le grec ἠθικη (transcrit *ethica*), et le latin *moralis*. Il nous faut garder à l'esprit que la topique platonico-stoïcienne était originelle et dominante, au moment même où la pensée d'Aristote faisait l'objet d'une redécouverte lente et progressive, ainsi que d'une assimilation complexe et balbutiante.

Comment harmoniser la tripartition standard avec la redécouverte d'Aristote ? Comme dit O. Weijers, « on les divisait <ces disciplines>, soit selon le système platonico-stoïcien *en scientia naturalis, moralis* et *rationalis*, soit selon le système aristotélicien en sciences théoriques ou spéculatives et sciences pratiques[8], les premières divisées en *naturalis, mathematica, theologica*, les dernières en *ethica, oeconomica* et *politica* »[9]. Dans sa généralité, cette synthèse est parfaitement exacte. Mais la difficulté est que, dans le concret, la réalité historique ne se réduit pas à cette alternative : la plupart des auteurs s'efforcent de faire correspondre l'articulation interne de la pensée d'Aristote à la classification platonico-stoïcienne ; ils établissent une concorde entre elles, empruntent à l'une et à l'autre, ou proposent des modèles en transition. Les deux discours ne restent pas séparés ; ils se mêlent, s'entrecroisent et s'entrelacent.

Ainsi, à partir du moment où la pensée médiévale redécouvre Aristote, elle est prise dans une contradiction qui la dépasse. Car désormais, même si l'on admet une science morale selon la topique stoïcienne, le texte de base pour l'enseignement de la « philosophie morale » platonico-stoïcienne est un ouvrage qui se nomme

---

6 Augustin, *Cité de Dieu* VIII, 4, Turnhout, Brepols (Bibliothèque Augustinienne, 34), 1993, p. 242 : « Aussi Platon, en les unissant l'une et l'autre, a porté la philosophie à sa perfection. Il l'a divisée en trois parties : la morale qui se rapporte surtout à l'action, la naturelle qui est réservée à la contemplation, la rationnelle, qui distingue le vrai du faux ».

7 Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prol. 3, 1, éd. L. Brésard et H. Crouzel, Paris, Ed. du Cerf (Sources Chrétiennes, 375), p. 129 : « Les disciplines générales, par lesquelles on parvient à la connaissance des choses, sont au nombre de trois. Les Grecs les ont appelées éthique, physique, époptique ; nous pouvons les nommer : morale, naturelle, et inspective <contemplative> ».

8 En réalité, Aristote subdivise les sciences en trois : *théoretikè, praktikè, poietikè* ; cf. *Éthique à Nicomaque* VI, 2, 1139 a 27-28 ; *Métaphysique* VI (E), 1, 1025 b 25 ; XI (K), 7, 1064 a 16-18. La *poiétique* ayant été renvoyée aux arts mécaniques, elle est élidée. Elle ne reviendra, aux côtés de l'éthique, que dans le dernier tiers du XIII^e^ siècle.

9 O. Weijers, « L'appellation des disciplines dans les classifications des sciences aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », dans *Archivium latinitatis Medii Aevi*, 46-47 (1988), p. 39-64, ici p. 48.

« éthique » : l'*Ethica vetus* et l'*Ethica nova* (qui sont en réalité deux fragments de la traduction de *l'Éthique à Nicomaque* élaborée par Burgundio de Pise vers 1150, correspondant aux livres II-III pour la *Vetus*, et I pour la *Nova*). Et même en 1215, lorsque les statuts de Robert de Courçon établissent un enseignement (facultatif) sur l'« éthique », ils ne nomment pas une discipline : ils indiquent le livre qu'on lit et qu'on commente (*legant*) l'*Ethica* d'Aristote[10].

Car une autre force agit dans cette situation complexe. Dès le XII^e^ siècle, Hugues de Saint-Victor met au premier plan de sa classification des sciences l'articulation aristotélicienne entre la science théorique et la science pratique. C'est alors la *science pratique* qui devient la science générale de l'action et des mœurs. En contrepartie, la *morale* ne désigne plus l'une des trois sciences fondamentales de la nomenclature standard, elle est reléguée à une place inférieure ; elle devient une sous-partie de la philosophie pratique[11].

Tableau 1. Practica selon Hugues de Saint-Victor

Solitaria	Privata	Publica
Ethica	Oeconomica	Politica
Moralis	Dispensativa	Civilis

Cette classification se caractérise par trois étrangetés :

1. Le *dédoublement* entre « pratique » (*practica*) et « morale » (*moralis*). Celui-ci s'explique précisément par la superposition de deux sources différentes. Comme l'a montré F. Bertelloni, la première subdivision en trois termes remonte à Boèce, et la troisième à Cassiodore. Le vocabulaire propre à Hugues est la répartition entre *ethica, oeconomica* et *politica*, trois termes transcrits du grec[12]. C'est donc la confrontation entre Aristote et Cassiodore qui donne naissance au dédoublement entre *practica* et *moralis*.

---

10 H. Denifle, É. Châtelain (eds), *Chartularium Universitatis Parisiensis*, Paris, 1889-1894, I, p. 78, n° 20 : « Non *legant* in festivis diebus nisi philosophos et rhetoricas, et quadruvialia, et barbarismum, et *ethicam*, si placet, et quartum topichorum ». La mise en série avec deux autres livres (le *Barbarismus*, et le quatrième livre des *Topiques*) confirme ce point. Cf. P. Bermon, *La fondation de l'université de Paris* (1200-1260), Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 116, et commentaire p. 126-127 : c'est seulement en 1255 que les quatre premiers livres de l'*Éthique* deviendront l'objet d'un cours obligatoire, et non facultatif (p. 396).

11 Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon. De studio legendi* II, éd. C. H. Buttimer, Washington, 1939, p. 37 : « Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam. Vel aliter : in ethicam, oeconomicam et politicam, vel aliter, moralem, dispensativam et civilem. Una est solitaria, ethica et moralis. Una rursus privata, oeconomica et dispensativa. Eademque publica, politica et civilis. Oeconomus interpretatur *dispensator*. Inde oeconomica dicta est dispensativa. Polis Graece, Latine civitas dicitur, inde politica dicta est, id est civilis. Quando ethicam partem constitutimus practicae, stricte accipienda est ethica in moribus uniuscuiusque personae, et est eadem quae solitaria ».

12 F. Bertelloni, « Les schèmes de la *philosophia practica* antérieurs à 1265 : leur vocabulaire concernant la politique et leur rôle dans la réception de la *Politique* d'Aristote », dans J. Hamesse et C. Steel (éds.), *L'élaboration du vocabulaire philosophique européen au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 2000, p. 171-202.

2. Dans une telle subdivision, l'idée que le comportement éthique doit être pensé par la *politique* disparaît totalement, car il relève, soit d'une science commune antérieure à la politique qui en est une espèce, soit d'une science spécifique totalement disjointe de la politique.
3. Au contraire, la partie « éthique » (*ethica*, en grec), c'est-à-dire « morale » (*moralis*, en latin) de la pratique, se définit comme traitant de la dimension *individuelle* (*solitaria*) de l'existence et du comportement, aux côtés de l'« économie » (science de l'*oikos*, de la maisonnée), et de la « politique » (science de la *polis*, de la cité), conformément aux analyses liminaires de la *Politique* I d'Aristote. Cette partie « morale » n'occupe plus qu'une place restreinte, particulière. Elle porte en effet « sur les mœurs de chaque personne » (*in moribus uniuscuiusque personae*), et elle est « la même chose que la <science pratique> solitaire » (*est eadem quae solitaria*). La « morale » naît lorsqu'on s'interroge, non plus sur les mœurs d'une cité ou d'une famille, mais désormais sur les mœurs de chaque personne, c'est-à-dire de chaque « substance *individuelle* »[13]. Mais précisément, chez Hugues de Saint-Victor, cette évolution n'est qu'esquissée, car cette définition précise se découpe sur le fond d'une hésitation fondamentale : en d'autres lieux, la « morale » est équivalente à la « pratique ». Il y a bien, d'une part, une morale au sens large, la morale générale, qui englobe la vie individuelle, familiale et civique, laquelle est appelée indifféremment « pratique », c'est-à-dire « active », ou « éthique », c'est-à-dire « morale »[14] ; et d'autre part, une morale au sens strict, qui porte sur les comportements solitaires, mais qui est aussi appelée « morale » ou « éthique ». Selon cette double indétermination, la morale est tantôt une morale générale, tantôt une morale individuelle.

Dans la postérité d'Hugues de Saint-Victor, la science de la morale demeure profondément équivoque : soit nous avons affaire à une science générale, équivalente à la *philosophia moralis* des stoïciens, mais il faut l'identifier à ce qu'il appelle « science pratique » à la suite d'Aristote, et l'enseigner à partir d'un ouvrage qui se nomme *Ethica* ; soit nous avons affaire à une science particulière, celle du comportement individuel, mais alors elle n'est plus qu'un cas particulier d'une science pratique *qui ne s'appelle pas morale*. Le concept de morale demeurait indéterminé.

Par conséquent, à la fin du XII^e^ siècle, trois forces différentes repoussent la quatrième :

1. La division fondamentale d'Aristote, entre théorie et pratique, est connue et admise.
2. La nomenclature formelle admet une *philosophia moralis*. Mais celle-ci oscille entre le statut de science générale et le statut de science spécifique de l'individu. C'est une *première indétermination*.

---

13 Selon la célèbre définition de Boethius, *Contra Eutychen*, III, *The theological tractates*, éd. H. F. Stewart, E. K. Rand, S. J. Tester, Cambridge, Hardvard University Press, 1978, p. 84 ; trad. A. Tisserand, *Traités théologiques*, Paris, 2000, p. 75 : *naturae rationabilis individua substantia*.

14 Hugo de Sancto Victore, *Didascalicon. De studio legendi* I, 8.

3. L'existence d'une *ethica* aristotélicienne est connue. Mais elle désigne, soit le titre d'un livre, soit une sous-partie de la pratique, celle qui traite des comportements individuels. C'est une *seconde indétermination*.
4. Ces trois forces concourent à exclure la politique comme science de l'*êthos*. Ce qu'on appelle « pratique », « morale » ou « éthique » est dépolitisé.

La science aristotélicienne de la pratique s'inscrivait dans un idéal civique. Tandis que la morale médiévale latine suppose une *individualisation* de la science (politique) grecque de l'ἦθος.

2. La morale et l'habitude

La philosophie morale est la science des mœurs. Mais ceci est une compréhension *latine* de l'éthique. Or cette compréhension s'appuie aussi (mais pas seulement) sur une traduction particulière du texte d'Aristote. En effet, à l'aide d'un jeu de mots, le Stagirite définit l'*êthos* (ἦθος, avec un êta), le comportement humain, à partir de l'*ethos* (ἔθος, avec un epsilon), l'habitude. Cela lui permet de distinguer la vertu intellectuelle de la vertu éthique ; la première dépend de l'enseignement et de l'expérience, la seconde est le fruit de l'habitude : « la vertu éthique (ἠθικὴ), est engendrée par l'habitude (ἐξ ἔθους), d'où lui vient aussi son nom »[15]. Mais un jeu de mots et une étymologie, si éclairants soient-ils, ne sauraient tenir lieu de définition : l'*êthos* dont traite Aristote désigne le séjour des mortels, la manière de vivre ; l'habitude n'est que son point d'insertion dans la psychologie humaine. L'interrogation centrale de l'*Éthique à Nicomaque* porte sur les genres de vie et la manière d'atteindre ce qui est bon pour l'homme, une enquête qui relève de la politique ; et même si l'orientation de l'homme vers la vertu est centrale chez Aristote, l'ouvrage ne se limite pas à une théorie de l'habitude.

Or les maîtres de la faculté des arts utilisent d'abord la traduction de Burgundio de Pise (vers 1150). Et l'*Ethica vetus*, au livre II, traduit *ethos* (habitude) par *assuetudo ;* la doctrine correspondante est dite *consuetudinalis*[16]. Par conséquent, à ce stade, la traduction latine ne propose aucun rapprochement avec le vocabulaire et la doctrine des mœurs (*mores*). – C'est seulement la traduction de Robert Grosseteste (vers 1246-1248) qui rend *ethos* par *mos* (mœurs).En traduisant ἠθικὴ par *moralis*, Grosseteste réduisait le caractère (ἦθος) à l'habitude (ἔθος, *mos*). Située en tête du livre II, cette traduction permettait une caractérisation des *Livres d'éthique* à partir du concept de coutume (*mos*) au sens d'habitude, et implicitement de son pluriel (*mores*), mœurs, coutume. *Moralis vero, ex more fit. Vnde et nomen habuit*[17]. Le rapprochement entre la

15 Aristote, *Éthique à Nicomaque* II, 1, 1103 a 17-18. Voir déjà Platon, *Lois* VII, 792 E.

16 Aristoteles Latinus, *Ethica uetus*, éd. R. A. Gauthier, Leiden, Brill (AL, 26, 2), 1972, p. 5, 7-9 : « Ea autem que consuetudinalis, ex assuetudo fit. Vnde nomen accepit ».

17 Aristoteles Latinus, *Transl. Roberti Grosseteste Lincolniensis siue 'Liber Ethicorum' (rec. pura)*, éd. R. A. Gauthier, Leiden, Brill (AL, 26, 3), 1972, p. 163, 8-9.

vertu « morale » (*moralis*) et la science des mœurs pouvait alors se produire, car entre l'habitude (*mos*) et les coutumes (*mores*), la fusion était facile. La morale devenait, conformément à l'esprit de la langue latine, la science des *mores*, les « mœurs », les comportements habituels, bien plus que la science du séjour des mortels.

On ne peut pas considérer pour autant que la traduction de Robert Grosseteste soit une rupture absolue : au contraire, en introduisant le vocabulaire (stoïcien) de la « science morale », elle établit en réalité une continuité *factice* entre des réalités discontinues ; elle donne l'impression qu'avec un tout autre corpus que celui des stoïciens, celui de l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote traite encore de la *même science* que Sénèque ou Cicéron.

Pour définir la nouvelle *philosophia moralis*, il a fallu : 1. La distinguer de la théologie morale (3) ; 2. La distinguer de la science politique (4) ; 3. L'unifier par-delà les sciences inférieures qui la distinguent (5) ; 4. L'harmoniser avec la « philosophie pratique » d'Aristote (6). Ce sont ces quatre aspects qu'il nous faut maintenant étudier.

3. La distinction entre philosophie morale et théologie

La perspective théologique est prédominante à l'origine des réflexions du XIII^e^ siècle sur l'éthique. Elle constitue l'horizon d'interprétation au sein de laquelle celle-ci doit essayer d'affirmer son autonomie. – Vers 1240, au commencement de sa partie éthique, le « *Guide de l'étudiant* » rédigé par un maître de la faculté des arts de Paris, s'inscrit encore dans un cadre théologique. En effet, cette « science » (*scientia*) se divise selon les différentes manières qu'a l'âme de vivre dans le bien[18] :

1. En un premier sens, l'âme vit totalement dans le bien qu'est Dieu, comme l'enseigne Augustin, et un tel savoir appartient à la théologie révélée[19]. Certes, une telle vie relève de la vie contemplative, et Aristote en a *aussi* traité dans le livre II de l'*Éthique à Nicomaque*, mais malgré cette convergence (qui vient du fait que la théologie accomplit par excellence l'acte de contemplation), il ne s'agit pas vraiment de philosophie morale : une telle activité est l'objet de la théologie divinement inspirée.
2. En un deuxième sens, l'âme vit « dans le bien des autres », en gouvernant ceux qui lui sont soumis – c'est l'art de gouverner des sujets.
3. En un troisième sens, elle vit dans le bien commun à tous, elle se gouverne en même temps qu'autrui, selon la loi commune, et c'est la politique.
4. En un quatrième sens, elle vit en se gouvernant elle-même, en régissant ses puissances sensibles.

---

18 *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e^ siècle*, éd. Cl. LAFLEUR, Québec, Faculté de Philosophie de l'Université Laval, 1992, § 73 : « Diuiditur autem hec scientia secundum multiplicem uitam anime in bono ».

19 *Le « Guide de l'étudiant »* § 73 : « Dicit autem Augustinus quod anima uno modo totaliter uiuit in Deo ; et secundum hoc est theologia que est tradita solum a spiritu sancto ».

On le voit, l'anonyme amalgame des éléments théologiques avec une tripartition de l'éthique. Mais alors, où se trouve la science morale ? Elle est, soit absorbée par une science supérieure (la théologie), soit immédiatement divisée en trois espèces : elle n'a pas de consistance autonome[20].

De même, l'introduction à la philosophie « *Philosophica disciplina* », comme dit G. Wieland, « montre à quel point cette époque a mal maîtrisé la distinction entre d'une part, théologie et philosophie, et, d'autre part, métaphysique et éthique »[21]. L'auteur superpose la classification des sciences théoriques en *Métaphysique* E, 1 (science mathématique, physique, *théologique*) avec la « science divine » que Dieu a de lui-même, en A, 2. Le résultat d'un tel copier-coller est que la science théologique inclut aussi bien la métaphysique que l'éthique (ce qui prolonge le même dédoublement métaphysico-théologique que celui du « *Guide de l'étudiant* »). Dès lors, le mode divin de la philosophie se dédouble : « l'un considère Dieu et les substances divines, comme la métaphysique, l'autre porte sur les choses qui *ordonnent* l'homme et l'unissent à la bonté divine pour en jouir : ils l'*ordonnent* comme les vertus et la félicité temporelle que l'on peut avoir dans cette vie-ci ; ils l'*unissent* comme la béatitude ou la félicité de la patrie »[22]. Dans ce dense résumé, il faut comprendre que la science divine inclut une partie métaphysique portant sur Dieu et les intelligences séparées, et une partie éthique qui permet à l'homme de s'orienter vers la béatitude divine ; cette partie éthique se subdivise à son tour en recherche de la félicité terrestre par l'acquisition des vertus, et en atteinte de la béatitude céleste dans la jouissance de Dieu ; mais l'une et l'autre sont tournées métaphysiquement vers Dieu : la vertu nous ordonne à Dieu, la béatitude nous y unit. Il faut donc considérer que la « science divine » comprend une éthique philosophique, qui traite des vertus et du bonheur ici-bas, et une éthique théologique, qui traite de la béatitude dans l'au-delà. C'est l'éthique qu'on coupe en deux.

Dans ce contexte, la philosophie morale se distingue encore malaisément de la théologie morale.

4. L'autonomie par rapport à la politique

La troisième difficulté est de donner à la philosophie morale son autonomie par rapport à la politique, qui était le lieu naturel de l'analyse du comportement chez Aristote. Cela devient un problème, précisément à partir du moment où l'enseignement éthique se constitue sur la base de l'*Éthique à Nicomaque*.

Dans un autre passage, le « *Guide de l'étudiant* », s'interroge sur la science dont traitent les livres de l'*Éthique*. Il y voit une étude de la manière dont « l'âme vit dans

---

20 Cf. G. Wieland, « L'émergence de l'éthique philosophique au XIII^e siècle », *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, éd. Cl. Lafleur, J. Carrier, Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 5), 1997, p. 167-180, ici p. 170.

21 G. Wieland, *Ibid*. p. 171.

22 « Philosophica disciplina », éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, Montréal/Paris, Institut d'Études médiévales/Vrin, 1988, p. 261, l. 88-262, l. 92. Je souligne.

le bien des autres » (*anima iterum vivit in bono aliorum*). Mais il y a deux manières de la concevoir : soit elle porte sur la manière de régir des sujets (des soumis, *subditi*), et elle correspond alors au *De officiis* de Cicéron ; soit elle porte sur la loi commune, telle qu'elle est transmise par la science du droit, et dans ce cas, elle porte le nom de *politica*[23] ; dans le premier cas, celui qui exerce la science s'en sert pour gouverner autrui, dans le deuxième cas, il se gouverne lui-même comme un autre à l'aide d'une règle partagée. Or c'est de cette dernière matière que traitent les livres des *Éthiques* : ces traités portent sur la vertu habituelle (*virtus consuetudinalis*), celle qui est acquise par l'habitude des bonnes opérations. Par conséquent, même si l'objet étudié par Aristote est l'*ethos*, l'habitude (*consuetudo*, selon la traduction de Burgundio), la science qui en traite s'appelle la politique[24]. Cette analyse est donc parfaitement conforme à l'enseignement d'Aristote lui-même : les traités éthiques font partie de la politique. Mais cette interprétation n'a pas eu une grande postérité : les artiens reviennent toujours à la nomenclature standard.

5. Une philosophie distinguée de ses espèces

Pour que la (philosophie) morale puisse acquérir son autonomie, il fallait aussi qu'elle pût se distinguer de ses espèces. Il fallait notamment que la science générale du comportement humain cessât de se confondre avec une de ses divisions : qu'elle cessât d'être nommée et comprise comme l'une des trois sciences pratiques (de l'individu, de la famille, et de la cité).

Comme dit O. Weijers, « Les appellations des trois sciences pratiques variaient beaucoup. Les noms grecs, que je viens de citer [*ethica, oeconomica, politica*], sont parfois remplacés par des variantes. Ainsi l'*ethica* s'appelle aussi *monastica* (chez Robert Kilwardby et Jean de Dacie) et *solitaria* (chez Hugues de St-Victor, Guillaume de Conches (ou ses compilateurs) et Robert Kilwardby). De plus, l'appellation *moralis* peut désigner l'ensemble des trois sciences mentionnées, mais aussi être synonyme de la première, c'est-à-dire de l'éthique »[25]. Il y a là le signe d'une incertitude fondamentale

---

23 *Compendium examinatorium « Nos gravamen »*, éd. Cl. Lafleur, J. Carrier, *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIII^e siècle*, Québec, 1992, § 74 : « Anima iterum uiuit in bono aliorum, et hoc dupliciter. Uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum inquantum potest et ut debet. [...§ 75] Item, anima uiuit in bono omnium communiter secundum legem communem. [...] Que 'politica' uocatur a *polis*, quod est 'civitas' ». Voir les indications de V. Buffon, « Le *De felicitate* dans les *Communia* de Salamanque. Contexte de composition et sources », in dans Cl. Lafleur (dir.), *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des* Communia *de Salamanque* (Ms. Salamaca, BU, 1986, fol. 99 ra-102 vb), Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2018, p. 45-66, p. 47, n. 3.

24 *Compendium examinatorium « Nos gravamen »* § 76 : « Hec uita proprie consistit in uirtute consuetudinali, de qua dicitur in secundo *Ethicorum* quod hoc nomen accepit ab assuetudine. Hec enim virtus acquiritur per assuetudinem bonarum operationum. Et secundum hoc est scientia libri *Ethicorum*. Est enim *ethis* grece 'habitus' latine ».

25 O. Weijers, *art. cit.*, p. 48-49.

sur l'éthique, qui provient de la conflagration des deux sources, aristotélicienne et platonico-stoïcienne. L'ambiguïté est renforcée par les équivalences introduites entre la matière aristotélicienne et la *scientia moralis* : l'éthique est-elle une science universelle de la félicité et de la vertu, qui englobe la félicité individuelle, familiale et politique, ou bien est-elle uniquement la science de la félicité individuelle ?

Le « *Guide de l'étudiant* » qui assimilait d'abord (correctement) les *Livres des Éthiques* à la politique, hésite finalement sur leur objet ; par une ultime oscillation, il l'identifie avec la science de l'individu, la *monostica* (terme forgé à partir du grec *monos*, seul). En effet, cette science est un habitus, une vertu, par laquelle « elle pense proprement à soi ou à son propre bien » (*de se proprie cogitat vel de sui bono*)[26]. Nous retrouvons ici, mais avec un autre vocabulaire, la science du « solitaire » chez Hugues de Saint-Victor.

Vers 1250, la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence s'inspire du même schéma que le *Guide de l'étudiant*, à deux différences près : 1. elle s'en sert, non plus pour caractériser la philosophie morale, mais pour établir quelles sont les sciences qui la divisent ; 2. Elle aboutit ainsi à trois disciplines (et non deux). Le fil conducteur de la division est celui de la *forme de vie* : « La <philosophie> morale, puisqu'elle traite de choses qui proviennent de la volonté conseillée par la raison, et de choses qui consistent dans les manières de bien vivre et de coexister [avec autrui], est divisée selon ces manières de bien vivre et de coexister ». Il y a principalement trois formes de vie, qui constituent trois parties de la (science) morale[27]. 1. En relation à une pluralité de sujets, c'est la « politique » (*politica*), ou « science du gouvernement de plusieurs ». 2. En relation à sa propre famille, c'est l'« économique » (*yconomica*), ou « science du gouvernement de la famille ». 3. En relation à soi-même, c'est la « *monostique* » (*monostica*), ou « science du gouvernement d'un seul » (*monos*), « à savoir de soi-même »[28]. Ici, clairement, la science morale est distincte de ses diviseurs.

Cette nomenclature évoque, elle aussi, la tripartition de Hugues de Saint-Victor, mais dans un vocabulaire différent : chez Hugues, la première partie de la *practica* était l'*ethica*, la science du comportement individuel. Chez Arnoul, la *moralis* se dit d'abord « *monostica* » : le terme qui la désigne contient en lui-même la référence à l'individu (*monos*, seul). L'ambivalence gênante de l'*ethica*, tantôt synonyme de la *practica*, tantôt sous-partie de celle-ci chez Hugues, a disparu.

Tableau 2. Practica chez Hugues

Ethica	Oeconomica	Politica

26 *Le « Guide de l'étudiant » d'un maître anonyme de la faculté des arts de Paris au XIIIe siècle…* , éd. Cl. Lafleur, Québec, 1992, § 76 : « Et hec scientia <appellatur> alio nomine 'monostica' a *monos*, quod est 'unum', quia anima secundum hanc virtutem de se proprie cogitat vel de sui bono ».

27 Arnulfus Provincialis, « *Divisio scientiarum* », *Quatre introductions à la philosophie*, p. 334, l. 515 : « alia pars moralis ».

28 Arnulfus Provincialis, « *Divisio scientiarum* », *Quatre introductions à la philosophie*, p. 334, l. 512 : « scientia de regimine plurium » ; l. 517 : « scientia dispensandi et regendi propriam familiam » ; p. 335, l. 521-522 : « scientia de regimine unius, scilicet sui ipsius ».

Tableau 3. Moralis chez Arnoul

Monostica	Oeconomica	Politica

Par rapport à Hugues, on discerne le vocabulaire de la science « morale », qui remplace celui de la science pratique, et devient ainsi nettement distinct de sa subdivision en trois parties. Clairement, dans le texte d'Arnoul de Provence, *la morale s'identifie à la science générale du comportement humain*, qui inclut les trois degrés de vie en société.

Vers 1250, les *Communia* de Salamanque proposent une répartition de l'enseignement sur la morale en deux parties, qui diffèrent légèrement de la répartition en *Ethica nova* (livre I de l'*Éthique à Nicomaque*) et *Ethica vetus* (livres II et III), puisqu'il s'agit d'abord de traiter du bonheur dans un traité *De felicitate* (qui correspond à l'*Éthique à Nicomaque* I, 1-12) suivi d'un traité de la vertu, *De virtute* (qui intègre le chapitre 13 du livre I avant les livres II-III, car celui-ci comporte la distinction essentielle entre les vertus intellectuelles et les vertus morales). Cette division semble dépendre des analyses du Pseudo-Peckham.

L'existence d'un traité de la félicité repose sur l'idée que l'âme est « mue naturellement vers l'acquisition de sa perfection dernière », laquelle consiste dans la félicité. Or « elle ne peut la recevoir que par l'intermédiaire des vertus, qui sont des dispositions vers le meilleur ». Et pour acquérir ces vertus, « nous avons besoin d'une science qui nous règle dans les opérations qui sont en vue de la vertu. *Or une science de cette sorte est la philosophie morale*, et ainsi, il y a manifestement une *nécessité* d'une telle science »[29]. Ainsi, la « philosophie morale » devient (pour la première fois dans les textes étudiés), une discipline dont on peut montrer la nécessité. Car c'est une discipline dont nous avons besoin ; elle a pour sujet le bonheur (*felicitas*), et pour fin l'acquisition de celui-ci : selon les *Seconds analytiques*, le sujet d'une science est ce qui est considéré d'emblée et par soi dans cette science ; or « la félicité est considérée d'emblée et par soi dans la philosophie morale en tant que bien, très parfait, et autosuffisant » (selon les analyses de l'*Éthique à Nicomaque* I).

Mais déjà, le traité *De felicitate* admet que la vertu est « la voie vers la félicité »[30]. Les *Communia* proposent donc une réflexion sur la vertu qui constitue un second traité et une seconde partie de la philosophie morale. Puisque le traité reprend la matière de l'*Éthique à Nicomaque* I, 13, il faut d'abord considérer la distinction entre vertus théorétiques et vertus pratiques : en effet, « la philosophie morale n'est pas en vue de la spéculation, mais 'pour que nous devenions bons' »[31]. Par cette citation d'Aristote, l'ouvrage donne un objet spécifique à l'éthique : elle désigne une *forme de vie*, un art

29 « *Circa moralem philosophiam de felicitate* », § 6, in Lafleur *et al.*, *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste*, p. 70. Je souligne.

30 « *Circa moralem philosophiam de felicitate* », § 20, p. 73.

31 « *Circa moralem philosophiam de virtute* », § 14, p. 125 ; cf. Aristoteles Latinus, *Ethica uetus*, II, 2 (1103 b 28), trad. Burgundio Pisanus, éd. R.-A. Gauthier, *AL* XXVI, 1-3, 2.1, p. 7, l. 1 : « ut boni fiamus ».

de la transformation de soi. (Et cela prouve, contrairement aux thèses de P. Hadot, que la philosophie et l'éthique comme forme de vie existaient au Moyen Âge)[32].

Quant à la subdivision de la philosophie morale, les *Communia* de Salamanque proposent la même nomenclature que le « *Guide de l'étudiant* », en politique, économique et monostique[33]. Celle-ci était devenue courante, malgré l'incertitude du vocabulaire, puisqu'on la trouve dans l'Anonyme « *Vt testatur Aristotiles* », chez Arnoul de Provence, Nicolas de Paris, Adénulfe d'Anagni, Olivier le Breton.

Examinons ces œuvres :

1. *Vt testatur Aristotiles* s'appuie directement sur la *Métaphysique* II d'Aristote : « la fin de la science spéculative est la vérité, la fin de la science pratique est l'opération »[34] ; c'est pourquoi « la science pratique est dite une science opérative, ou une science qui consiste dans l'opération »[35]. Comme chez Hugues, la science générale s'appelle la « pratique », puis elle se divise en trois espèces (dans ce cas, monostique, économique et politique).
2. Nicolas de Paris (vers 1230-1240) suit le fil conducteur de l'habitude (*mos* ou *habitus*) et des mœurs (*mores*) : « La philosophie morale, *parce qu'elle porte sur les choses qui sont engendrées par l'habitude* (*mos*), reçoit sa division *selon la diversité des mœurs* (*mores*). Et ainsi, elle est triple, *parce qu'il y a une triple coutume*. La première est celle par laquelle est engendrée l'habitude (*habitus*) de vivre ensemble (*conversandi*) de façon générale parmi des [personnes] quelconques, et de gouverner des multitudes ainsi que des cités ; et de cette habitude (*habitus*) [traite] cette partie de la philosophie morale qui est appelée 'politique'. Et il y a une autre coutume (*mos*), par laquelle est engendrée l'habitude de vivre ensemble parmi des compagnons (*socios*) ainsi que sa propre famille ; et de cette habitude morale [traite] cette partie de la philosophie morale qui est appelée 'économique', c'est-à-dire dispensatoire. Et il y a une autre coutume (*mos*), par laquelle est engendrée l'habitude de gouverner sa propre volonté et ses propres œuvres envers le bien et le mal volontaire ; et de cette habitude (*habitus*) [traite] cette partie de la philosophie morale qui est appelée 'monostique' »[36]. Sans même disposer de la traduction de Robert Grosseteste, Nicolas glisse insensiblement du singulier (*mos*, la coutume) au pluriel (*mores*, les mœurs). Dans son déve-

---

32 Une thèse qu'il a d'ailleurs nuancée dans ses derniers travaux, P. Hadot, *La philosophie comme manière de vivre, Entretiens avec J. Carlier, et A. I. Davidson*, Paris, Albin Michel, 2001, p. 184-185.

33 « *Circa moralem philosophiam de felicitate* », § 12, p. 71-72.

34 Cité à travers la traduction arabo-latine, de Michel Scot : Aristoteles Latinus, *Metaphysica*, II, 1, 993 b 20-23, dans Averrois Cordubensis, *In Aristotelis librum II (a) Metaphysicorum commentarius*, éd. G. Darms, Fribourg (Suisse), Paulusverlag, p. 57.

35 *Vt testatur Aristotiles*, § 15, éd. C. Lafleur, dans « L'introduction à la philosophie *Vt testatur Aristotiles* (vers 1265-1270) », dans *Laval théologique et philosophique*, 48 (1992), p. 81-107, p. 103. – De même, dans l'anonyme *Ut ait Tullius*, § 14, éd. G. Dahan, « Une introduction à l'étude de la philosophie : *Ut ait Tullius* », dans C. Lafleur, J. Carrier (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 3-58, ici p. 50, c'est encore la « science pratique » qui se subdivise en trois : « Practica vero scientia dividitur in monosticam, yconomicam et politicam ».

36 Nicolaus Parisiensis, *Philosophia*, éd. C. Lafleur, dans C. Lafleur, J. Carrier (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 448-459.

loppement, il appuie également son analyse sur le concept d'*habitus* (ici, plutôt au sens d'habitude). Et il déduit explicitement, à trois reprises, la philosophie morale et ses articulations de la coutume et des mœurs (*mos* ou *mores*). Il est clair, désormais, que la *philosophie morale* est la *philosophie générale des mœurs*, c'est-à-dire de la coutume et de l'habitude, antérieurement à toute application individuelle, familiale ou politique.

3. Le texte d'Adénulfe d'Anagni (avant 1260) doit clairement être considérée comme un abrégé ou une extraction du texte de Nicolas de Paris. La déduction de la philosophie morale y est moins explicite, mais elle reste fondée sur la coutume[37]. Il est clair ici que le rapprochement entre *moralis* et *mos*, soutenu maintenant par la traduction de Robert Grosseteste, joue à plein. La morale est la science de la coutume, ou des mœurs, que celles-ci soient civiques, familiales ou individuelles. C'est une science qui surplombe désormais la politique, l'économie, et le gouvernement de soi (*monostique*).
4. Un autre texte anonyme, *Felix nimium* offre l'intérêt de rapprocher les trois parties de la « science pratique » des ouvrages qui permettent d'enseigner leur contenu : « Et elle est divisée en trois, à savoir en monostique, économique et politique. La première est transmise par Aristote dans les *Éthiques*, la seconde par Cicéron dans le traité *Des devoirs*, la troisième dans les lois et les décrets »[38]. Précisément, nous retrouvons ici l'identification des *Éthiques* aristotéliciennes (les livres) avec une science pratique de l'individu (comme chez Hugues).

Trois traits émergent de cette évolution : 1. La science aristotélicienne correspondant à l'*Éthique à Nicomaque* n'est jamais la politique. 2. Le vocabulaire reste flottant : la science générale est tantôt la « pratique » (dans *Vt testatur Aristotiles* et *Felix nimium*), tantôt la « morale » (chez Arnoul), tantôt la « philosophie morale » (chez

---

37 Adenulphus de Anagnia, *Triplex est principium*, § 14, éd. C. Lafleur, « Le prologue *Triplex est principium* du commentaire d'Adénulfe d'Anagni sur les *Topiques* d'Aristote », dans C. Lafleur, J. Carrier (éd.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 440 : « Et nota quod moralis philosophia dividitur tripliciter, quia est quidam mos adquisitus per habitum conversandi inter quoscumque et regendi multitudinem et civitates ; et de ipso more est scientia politica – et dicitur 'politica' a *polis*, quod est 'pluralitas'. Est autem alius mos adquisitus per habitum conversandi inter socios et inter propriam familiam ; et de tali more est economica. Est autem alius mos acquisitus per habitum regendi se ipsum et propriam virtutem ; et de tali more est monostica – et dicitur 'monostica' a *monos*, quod est 'unus' ».

38 *Felix nimium*, § 12, éd. C. Lafleur, J. Carrier, « La *philosophia* d'Hervé le Breton (alias Henri le Breton) et le recueil d'introductions à la philosophie du ms. Oxford, Corpus Christi College 283 (Deuxième partie) », dans *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 62 (1995), p. 359-442, ici p. 406 : « Et dividitur in tres, scilicet in monosticam, yconomicam et politicam. Prima traditur ab Aristotile in *Ethicis*, secunda a Tullio in libro *De officiis*, tertia in legibus et decretis ». – L'anonyme *Vt testatur Aristotiles* § 15 reproduit *ne varietur* cette classification, éd. C. Lafleur, « L'introduction à la philosophie *Ut testatur Aristotiles* (vers 1265-1270) », dans *Laval théologique et philosophique*, 48, 1 (1992), p. 81-107, ici p. 103. – Et la *Philosophia* d'Olivier le Breton, § 22, est moins lapidaire, mais substantiellement identique, éd. C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, « L'*Introduction à la philosophie* de maître Olivier le Breton », dans C. Lafleur, J. Carrier (éded.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 467-487, ici p. 481.

Nicolas de Paris, Adénulfe, et Olivier le Breton)[39]. 3. Depuis Hugues de Saint-Victor, nous avons clairement affaire à *une même topique* ; mais désormais, les contenus qui viennent la remplir sont clarifiés, et la science générale, commune et antérieure à ces trois subdivisions, est le plus souvent nommée « *philosophie morale* » ; la philosophie à laquelle appartient l'ouvrage d'Aristote est réduite à un objet plus restreint : le comportement individuel, mais sous un nom nouveau (« monostique »).

6. L'harmonisation entre la philosophie pratique et la philosophie morale

Comment construire une division des sciences à partir de la réflexion aristotélicienne ? Nos recourrons ici au corpus des premiers commentaires de l'*Éthique à Nicomaque*, étudiés récemment par Valeria Buffon, Violeta Cervera Novo et Irene Zavattero.

L'*Accessus philosophorum*, une introduction à la philosophie que Cl. Lafleur date des années 1230, établit l'existence d'une philosophie morale par une simple division tripartite de la philosophie, d'inspiration stoïcienne.

La philosophie subvient aux besoins de l'âme humaine en comblant ses déficiences, de deux manières : par les sciences et les vertus. De là découle, conformément aux analyses d'Aristote, la division de la philosophie en philosophie théorique (*speculatiua*) et en philosophie pratique (*actiua*, « active »). Or la première se subdivise en philosophie de la nature et philosophie rationnelle. Nous arrivons ainsi à la tripartition stoïcienne : philosophie naturelle, rationnelle et morale. – Mais cette correspondance formelle se fonde sur les puissances de l'homme. La philosophie active « parachève l'intellect humain quant aux vertus »[40]. Mais *parce qu'elle suit un fil conducteur aristotélicien*, et qu'elle veut *rejoindre la nomenclature standard (platonico-stoïcienne)*, l'introduction doit établir que les trois parties de la philosophie correspondent à trois parties de l'étant. Il faut donc faire jouer deux divisions : l'étant qui est indépendant de notre opération (*praeter nostrum opus*), c'est-à-dire la nature, s'oppose à l'étant qui découle de notre opération ; et l'étant qui découle de notre opération peut provenir de deux principes d'opération en nous : la raison (*ratio*) et la volonté (*uoluntas*) – le premier correspond à la philosophie rationnelle (la logique), le second à une discipline « pratique ou morale » : *actiua sive moralis*[41]. La suture entre l'univers aristotélicien et celui des stoïciens est réalisée : l'étant produit par notre opération, via la volonté, est l'action – ainsi la philosophie de l'action (*actiua*) est synonyme de philosophie « morale » (*moralis*). Une synonymie qui n'est pas démontrée davantage : l'anonyme ne voit pas de différence entre une science de l'opération de la volonté, une philosophie de l'action, et une (philosophie) morale.

---

39 Voir sur ce point V. Buffon, « Le *De Felicitate* dans les *Communia* de Salamanque », dans Lafleur (éded.) *Les Philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste*, p. 45-66, ici p. 48-50.

40 « *Accessus philosophorum* », éd. Cl. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle*, p. 182, l. 34-35 : [philosophia] « quedam actiua, et ista perficit intellectum humanum quoad uirtutes ».

41 « *Accessus philosophorum* », p. 182, l. 44-45 : « Voluntas uero consiliata ratione est principium entis quod est operatio, de qua est actiua siue moralis ».

Le « Commentaire d'Avranches », ou *Lectura Abrincensis*, rédigé vers 1235, suit un fil conducteur analogue : la « philosophie humaine » se divise en trois parties qui correspondent à un triple bien, celui de la philosophie morale, celui de la philosophie naturelle, et celui de la philosophie rationnelle. Mais ces trois dimensions se caractérisent par le fait pour chacune d'elles d'être opératrice (*operatrix*) d'un bien ou de désirer (*exoptare*) le bien[42]. Cette double fonction rend indiscernable le propre de la philosophie morale, car elle est attribuée à l'ensemble de la philosophie. Quoi qu'il en soit, dans ce commentaire, le statut de la philosophie morale n'est pas clairement différencié de celui de la philosophie dans son ensemble.

L'auteur anonyme (Pseudo-Peckham) de la *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem* (vers 1240-1244) suit, lui aussi, un fil conducteur anthropologique, mais il l'insère dans un cadre sémiotique. En effet, conformément au *De doctrina christiana* d'Augustin, la principale subdivision passe entre les choses qui sont et celles qui sont signifiées. Ces dernières relèvent de la logique comme science rationnelle, qui est ainsi rattachée à la théorie des signes. Mais parmi les choses qui sont, les unes sont indépendantes de notre opération (*ut sunt preter opus nostrum*), et les autres proviennent de notre opération (*prout sunt ab opere nostro*). Ce fil conducteur augustino-aristotélicien nous permet de retrouver les trois sciences du stoïcisme : la science rationnelle (portant sur « les choses en tant que signifiées »), la science naturelle (sur les choses qui existent indépendamment de nous), et enfin la science morale (sur les choses qui proviennent de notre œuvre, *ab opere nostro*)[43]. Là encore, l'articulation entre la philosophie en général et la science morale est obscure, parce que la relation entre le bien de toute philosophie et le bien proprement dit, qui est indiscutablement l'objet de la science morale, est de simple appropriation (*proprie*). – Mais à cette caractérisation, le Pseudo-Peckham en ajoute une autre (qui « revient à

---

42 « Commentarium Abrincense in *Ethicam ueterem* », Avranches, Bibliothèque municipale, 232, fol. 90r (cité par I. Zavattero, « La definizione di *Philosophia moralis* dell'anonimo 'commento di Parigi' (1235-1240) », *Medioevo*, 35 (2010), p. 291-322, ici p. 296), l'édition de ce texte se trouve dans V. Cervera Novo, « *Éthique et logique au XIII^e siècle. Problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l'*Éthique à Nicomaque. *Étude doctrinale, édition critique et traduction française sélectives de l'anonyme* Lectura Abrincensis in Ethicam ueterem *(c. 1230-1240)* », (thèse de doctorat), Université Laval, Québec, 2017 : « [Puisque] il y a trois parties de l'enseignement, comme il y a trois parties de la philosophie humaine, il y aura un triple bien correspondant à ces trois parties : le bien de la philosophie morale, le bien de la philosophie naturelle, et le bien de la philosophie rationnelle. [...] Tout enseignement semble opérer (*esse operatrix*) quelque bien, et de plus, tout enseignement désire (*exoptat*) quelque bien » (Je souligne). Ce doublet (*esse operatrix / exoptare*) correspond en réalité à deux variantes d'un passage de l'*Ethica nova.* Aristote, *Ethica nova* I, 1, 1094 a 1-2 : « Omnis ars et omnis doctrina, similiter autem et proheresis, boni alicuius optatrix [var. : operatrix] esse videtur » (éd. R.-A. Gauthier, p. 65). Ne sachant pas laquelle choisir, l'anonyme d'Avranches conserve les deux.

43 Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, éd. V. Buffon (« Anonyme (Ps-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam nouam et ueterem* (*c.* 1240-1244) Prologue », dans *Recherches de Théologie et Philosophie Médiévales*, 78 : 2 (2011), 297-382), § 3, p. 357 : « quedam erit scientia de rebus in quantum significantur ; quedam autem de rebus ut sunt preter opus nostrum ; et quedam de rebus ut sunt ab opere nostro. Est ergo moralis scientia proprie de bono, siue de rebus prout sunt ab opere nostro ».

peu près au même ») : la « philosophie morale » porte sur le bonheur (*felicitas*), c'est pourquoi elle établit d'abord ce qu'est le bonheur en lui-même, avant d'enseigner par quoi nous pouvons l'atteindre ; elle traite alors « du bien qui est la voie pour atteindre cette fin dernière » : la vertu, ses opérations et les conditions qui la permettent[44].

Le « Commentaire de Paris » (anonyme) des années 1235-1240, suit encore un fil conducteur aristotélicien, proche de celui d'Avranches. Mais il le fonde sur une anthropologie[45]. Pour établir l'objet de la philosophie morale, l'auteur part de la définition de *l'homme* comme fin de toutes choses, appuyé sur un passage d'Aristote[46]. Certes, toute science est ordonnée vers une fin, selon l'incipit de l'*Éthique à Nicomaque*. Mais cette fin, c'est « nous ». Ici, notre anonyme identifie le « nous » à la *substance humaine* – ce n'est plus une référence à une communauté de locuteurs, c'est le nom métaphysique de l'homme comme *hypokeimenon, substantia*, sous-jacence, qui est *supposé* sous le terme « nous ». « Nous », les substances humaines, nous sommes la fin de toutes les sciences, ce qui veut dire qu'en réalité, chaque science vise une partie de ce qu'est l'essence de l'homme. Autrement dit, *pour expliquer la division des sciences, il faut diviser l'homme en parties*. Or la substance sous-jacente, ce qui fait la subsistance de l'homme, c'est sa partie intellective. L'intellect est donc la partie de l'homme qui est la fin de toutes choses immatérielles, tandis que le corps, qui est l'autre partie de l'homme, est la fin de toutes choses matérielles.

C'est de cette métaphysique anthropologique que découlera la division des sciences. La clé de cette division réside dans la double orientation de l'âme intellective : – en tant qu'âme, elle donne la vie au corps ; la vie renvoie à la nature, objet de la physique ; l'âme intellective est donc la fin de la physique. – Mais en tant qu'intellective, elle pense et elle désire ; elle a deux objets, qui sont le vrai et le bien, objets de la science morale et de la science rationnelle : le vrai comme objet de la connaissance, le bien

---

44 Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, éd. V. Buffon, § 5, p. 358 : « moralis philosophus primo notificat felicitatem secundum se, postea docet ex quibus et qualibus felicitas in nobis ».

45 Anonymus [*Commentaire de Paris*], fol. 152ra, éd. Zavattero, « La definizione di *Philosophia moralis* dell'anonimo 'Commento di Parigi' (1235-1240) », p. 299, n. 36 [l'édition de ce texte se trouve dans I. Zavattero, « Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du 'Commentaire de Paris' (1235-1240). Introduction et texte critique », dans *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales*, 77 : 1 (2010), p. 1-33 (ici p. 19)] : « Sicut dicit Aristotiles in secundo *Physicorum* : '*nos sumus finis omnium eorum que sunt*' [*Physica* II, 2, 194a35] ; et hoc quod dico « nos » subponitur substantia humana. Set sic est quod sciencie siue philosophie sunt de rebus universis secundum quod res uniuerse ordinantur ad finem. Set nos, sicut uult Philosophus, sumus finis universi siue omnium eorum que sunt. Et sic sciencie siue philosophie sunt de rebus uniuersis secundum quod ipsarum finis est *substantia humana*. Et sic patet quod *secundum partem anime intellectiuam* sumus finis eorum que sunt. » (Je souligne).

46 Pourtant, Aristote n'affirmait pas que nous sommes, *en soi*, la fin de toutes choses. Il disait simplement qu'en usant des choses, nous les traitons comme des moyens dont nous sommes la fin (c'est en ce sens que la science de la vertu et du bonheur est une science architectonique : la politique). *Physique* II, 2, 194a34-35 : « Nous-mêmes, nous usons de toutes choses *comme si* (*hôs*) elles existaient en vue de nous (car nous aussi, nous sommes *en quelque sorte* une fin) ». (Je souligne).

comme objet de la volonté[47]. Trois aspects de la pensée d'Aristote sont ici mobilisés : la psychologie comme partie de la physique ; la relation au vrai, qui constitue la science rationnelle ; la relation au bien, qui fait la science morale. En un mot, l'âme intellective fonde la vie du corps, donc la *sciencia naturalis* (« science de la nature ») ; elle fonde la pensée, donc la *philosophia rationalis* (« philosophie rationnelle ») ; le désir, donc la [*philosophia*] *moralis* (« philosophie morale »).

Mais cette division est en même temps une hiérarchie, car elle suppose un système de finalité entre les sciences[48]. Ce qui est premier, c'est-à-dire le plus immédiat, est le rapport de l'âme au corps, donc la science naturelle, qui précède la science rationnelle et la science morale. Mais à son tour, la science rationnelle précède la morale, puisque le connaître est en vue du vouloir. À ce titre, la <philosophie> morale est la science la plus haute, puisqu'elle nous ordonne à la fin la meilleure, qui est le bonheur.

L'introduction à la philosophie *Philosophica disciplina* (vers 1245) a le même point de départ que l'*Accessus philosophorum.* Elle considère que la division la plus fondamentale de la philosophie est celle qui passe entre la « philosophie spéculative » (*speculatiua*) et la « philosophie pratique » (*practica*)[49]. Mais aussitôt, cette division claire est troublée par une autre considération : toute science comporte en réalité une partie théorique et une partie pratique ; c'est le cas par exemple de la logique : celle-ci enseigne comment former un syllogisme, mais elle enseigne aussi comment agir de manière rationnelle[50]. L'anonyme hésite donc entre deux positions fondamentales qu'il ne parvient pas à unifier.

Un même embarras gouverne la pensée d'Arnoul de Provence. Dans sa *Divisio scientiarum* (vers 1250), il se rattache d'abord au même type de division que l'*Accessus philosophorum*, en l'intégrant dans le cadre plus large de l'opposition entre science théorique et science pratique. Conçue comme un art libéral, la philosophie se divise

---

47 Anonymus, *Lectura in Ethicam ueterem*, éd. Zavattero, p. 20, l. 37-44 : « Les sciences doivent être diversifiées selon la manière dont l'âme intellective, ou la partie intellective <de l'âme>, est diversifiée. *Mais l'âme intellective se rapporte au corps auquel elle donne vie, et elle se rapporte aussi à <ses> objets.* En effet, l'âme intellective donne la vie au corps, et la *science naturelle* se prend en rapport à l'âme humaine en tant qu'elle est la vie du corps, ou en tant qu'elle donne vie au corps. Mais *la philosophie rationnelle* et la *philosophie morale* sont en vue de la substance humaine en tant que la partie intellective elle-même se rapporte à des objets, or les objets de cette partie intellective même sont le bien et le vrai ». (Je souligne).

48 Anonymus, *Lectura in Ethicam ueterem*, éd. Zavattero, p. 21, l. 69-74 : « Par conséquent, l'ordre des sciences est évident, car le rapport de l'âme au corps auquel elle donne vie est antérieur à son rapport aux objets. Et ainsi, il est évident que la science naturelle précède la science rationnelle et morale. De plus, la science rationnelle doit être ordonnée à la science morale. Preuve : la philosophie rationnelle est <constituée> selon le savoir ou le connaître, la philosophie morale selon le vouloir ou le désirer, mais le savoir précède le vouloir, ou est en vue du vouloir même ».

49 Anonymus, « Philosophica disciplina », *Quatre introductions à la philosophie* p. 260, l. 58-61 : « On appelle pratique [la philosophie] qui enseigne à connaître le bien qui est à faire, et qui informe l'intellect pratique. Spéculative, celle qui enseigne à connaître le nécessaire qui n'est pas à faire mais à contempler, et qui informe l'intellect spéculatif ».

50 « Philosophica disciplina », *Quatre introductions à la philosophie* p. 260, l. 64-65 : « et eadem <que> dicitur speculatiua, cum considerat qualitatem operandi sibi debitam, [et] fit practica » (c'est moi qui supprime le second *et*).

en théorique (*speculatiua*), « qui parachève l'intellect humain quant aux sciences par la connaissance des choses », et en pratique (*practica*), « qui parachève l'intellect humain quant aux vertus »[51]. Mais une fois cette bipartition admise, Arnoul présente une subdivision à trois termes, et proche de celle de l'*Accessus philosophorum* : « Une <philosophie> spéculative est naturelle, <une autre est morale>, une autre est rationnelle ou langagière (*sermocinalis*) »[52]. Comme l'*Accessus*, Arnoul fonde cette tripartition sur l'existence de trois sortes d'étants, l'étant qui ne dépend pas de nous (*preter nostrum opus*), celui qui dépend de nous par la raison, celui qui dépend de nous par la volonté. Tout ce passage est en réalité une reprise de l'*Accessus philosophorum*. – Mais la juxtaposition de ces deux classifications induit une indétermination fondamentale : si l'on s'en tient à la subdivision entre théorie et pratique, il va de soi que la philosophie morale relève de la *pratique* ; tandis qu'ici, elle appartient à la philosophie *spéculative*. Inclassable philosophie morale, qui relève d'un côté de la pratique, mais qui est spéculative par son objet (l'être voulu) !

Pourtant, Arnoul de Provence tente de suturer cette incohérence en introduisant une troisième distinction, inspirée du livre VI de l'*Éthique à Nicomaque*, auquel il a maintenant accès grâce à la traduction de Grosseteste. De nouveau, on peut affirmer qu'il y a deux sortes de philosophie spéculatives (*speculatiua*) : la première est *théorique* (*theorica*, en transcription du grec), la seconde est pratique (*practica*). Cette déduction est évidemment maladroite, puisqu'elle distingue la philosophie spéculative (*theoretikè* en grec) de la philosophie théorique (ce qui ne fait que maintenir *theoretikè* en transcription), des termes qui pour nous sont synonymes. Mais Arnoul doit faire face à l'opacité d'une traduction : ignorant le grec et le texte original, là où il y a deux termes différents, il est contraint de voir deux concepts. Et l'objectif de cette subdivision est clair : distinguer encore une fois la science théorique, qui « connaît la substance de la chose quant à ses causes universelles en soi », et la science pratique, qui la connaît « quant à ses qualités et aux modes d'opération » correspondants. « La <philosophie> pratique indique un acte de l'intellect spéculatif, dans la mesure où il débouche sur une opération et est réglé en lui » (l'intellect spéculatif)[53]. Clairement, la redécouverte de l'*Éthique* d'Aristote marginalise le schéma stoïcien : en donnant un contenu conceptuel précis à l'opposition entre science théorique et science pratique[54], elle vient s'ajouter en surimpression au concept de « philosophie morale », jusqu'à l'oblitérer presque complètement.

Et pourtant, malgré ces flottements de vocabulaire, le concept de philosophie morale est acquis, et pénétré d'un contenu aristotélicien.

---

51 Arnulfus Provincialis, « *Divisio scientiarum* », *Quatre introductions à la philosophie*, p. 321, l. 277-280.

52 Arnulfus Provincialis, « *Divisio scientiarum* », *Quatre introductions à la philosophie*, p. 321, l. 280-281.

53 Arnulfus Provincialis, « *Divisio scientiarum* », *Quatre introductions à la philosophie*, p. 322, l. 304-305 : « Vnde practica dicit actum speculatiui intellectus prout exit in opus et regulatur in ipso ». Nouvelle difficulté : l'action n'est plus rattachée à l'intellect pratique.

54 Aristote, *Éthique à Nicomaque* VI, 2, 1139a27-31 ; cf. *Métaphysique* VI, 1, 1025b25 ; *Topiques* VIII, 1, 157a10.

Une vingtaine d'années plus tard, chez Thomas d'Aquin, le concept de *philosophia moralis* est parfaitement intégré dans une interprétation systématique du corpus aristotélicien. Dans son commentaire de *l'Éthique à Nicomaque* (1271-1272), Thomas suit le même fil conducteur que les artiens, notamment le pseudo-Peckham et Arnoul de Provence : ce sont les actes de l'intellect qui permettent de distinguer les différentes sortes de science. Le fil conducteur de la classification des sciences reste donc le système des sciences stoïcien. Mais Thomas déduit ce système à partir d'Aristote, et d'abord d'un principe aristotélicien, tiré de la *Métaphysique* : *sapientis est ordinare*, « le propre du sage est d'ordonner » (sentence qui est chez lui un leitmotiv). De surcroît, il le ramifie davantage, en quatre sciences et non trois, parce qu'il ajoute les arts mécaniques.

Que signifie l'adage *sapientis est ordinare*[55] ? Thomas comprend cette sentence comme la constatation d'un ordre préexistant, où l'ordre immanent des parties est subordonné à l'ordre du tout envers sa fin[56] : « Or l'ordre se rapporte à la raison de quatre manières : [1.] Il y a un ordre que la raison ne produit pas, mais considère seulement, et tel est l'ordre des choses naturelles. [2.] Il y a un autre ordre que la raison, en considérant, produit dans son propre acte, à savoir quand elle ordonne ses concepts les uns envers les autres et qu'elle ordonne les signes des concepts, qui sont les voix signifiantes. [3.] Le troisième est l'ordre que la raison, en considérant, produit dans les opérations de la volonté. [4] Le quatrième est celui que la raison, en considérant, produit dans les choses extérieures, dont elle est elle-même la cause, par exemple dans un coffre et une maison »[57]. La subdivision des actes de la raison se rapporte à quatre types d'ordre : 1. L'ordre qu'elle considère sans le produire : celui-ci

---

55 Aristote, *Métaphysique* I, 2, 982a16-19 : καὶ τὴνἀρχικωτέραν τῆς ὑπηρετούσης μᾶλλον σοφίαν οὐ γὰρ δεῖν ἐπιτάττεσθαι τὸν σοφὸν ἀλλ' ἐπιτάττειν, καὶ οὐ τοῦτον ἑτέρῳ πείθεσθαι, ἀλλὰ τούτῳ τὸν ἧττον σοφόν. – « Et la science qui commande davantage est plus sagesse que celle qui obéit ; *car il ne faut pas que le sage soit commandé, mais qu'il commande*, ni qu'il obéisse à un autre, mais que le moins sage <lui obéisse> ». (Je souligne). Tandis que Guillaume de Moerbeke traduit : « Non enim ordinari, sed sapientem ordinare oportet ». En grec, nous trouvons, non pas le concept d'ordre, mais celui de commandement, et toujours le problème de la science architectonique, qui commande aux autres. Mais à partir de la traduction latine, Thomas aperçoit le concept d'« ordonner » au sens de « *connaître* l'ordre » avant de l'imprimer aux choses. La différence semble minime, mais elle revient à dire que la science architectonique reconnaît un ordre préalable, et non qu'elle a le pouvoir de commander – désormais, c'est la théorie qui est architectonique, au lieu de l'action (comme chez Aristote).

56 Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, l. 1, éd. R.-A. Gauthier, Romae, Ad Sanctae Sabinae, Commissio Leonina (Sancti Thomae Opera Omnia, 47, 1), 1969, p. 3 : « Sicut Philosophus dicit in principio *Metaphysicae*, 'sapientis est ordinare'. Cuius ratio est, quia sapientia est potissima perfectio rationis, cuius proprium est cognoscere ordinem. Nam etsi vires sensitivae cognoscant res aliquas absolute, ordinem tamen unius rei ad aliam cognoscere est solius intellectus aut rationis. Invenitur autem duplex ordo in rebus. Unus quidem partium alicuius totius seu alicuius multitudinis adinvicem, sicut partes domus ad invicem ordinantur ; alius autem est ordo rerum in finem. Et hic ordo est principalior, quam primus. Nam, ut philosophus dicit in XI *Metaphysicae*, 'ordo partium exercitus adinvicem, est propter ordinem totius exercitus ad ducem'. » L'exemple donné, celui des parties de l'armée, est tout à fait capital, puisque c'est un exemple tiré du livre XII de la *Métaphysique* (1075a13-15), qui lui sert à penser la Providence.

57 Thomas de Aquino, *Sententia libri Ethicorum*, I, l. 1, éd. Gauthier, p. 3-4.

est l'objet de la science de la *philosophia naturalis* (« philosophie de la nature »). 2. L'ordre qu'elle produit en le considérant. Celui-ci se subdivise en trois : a. Celui qu'elle produit dans son propre acte, dans les concepts et les sons vocaux, c'est bien entendu l'objet de la *philosophia rationalis* (« philosophie rationnelle »). b. Celui qu'elle produit dans les opérations de la volonté, et c'est l'objet de la *philosophia moralis* (« philosophie morale »). c. Enfin, l'ordre qu'elle produit dans les choses extérieures, et il s'agit des *artes mechanicae* (« arts mécaniques »).

Thomas renforce la classification du Pseudo-Peckham, en la déduisant d'un fil conducteur aristotélicien, le concept d'ordre, et en introduisant un quatrième terme, les arts mécaniques, qui n'intervenait pas dans les classifications précédentes. Ce qui avait été refoulé dès le départ (par la seule considération de la théorie et de la pratique), fait maintenant retour. Par conséquent, une *nouvelle étape* est franchie avec lui : le fil conducteur aristotélicien ne sert plus à *confirmer* la nomenclature stoïcienne ; même si celle-ci est encore présente, *Thomas l'a brisée, puisqu'il arrive à une quadripartition* de la philosophie. L'aristotélisme a enfin fait éclater le cadre stoïcien.

Une véritable réflexion éthique est d'abord venue se loger dans la nomenclature stoïcienne, mais finalement, elle l'a fait éclater. Et pourtant, le nom de philosophie morale est resté, investi d'un sens et d'un contenu neufs.

Le XIII^e^ siècle est une période où certaines disciplines reçoivent leur forme définitive, et prennent une figure qui est encore la leur aujourd'hui : pensons par exemple à la naissance de la logique, ou à celle de la théologie. J'ai montré que c'est aussi la période où se construit la « *philosophie morale* », c'est-à-dire, par élision, la « *morale* ».

En effet, tel qu'il se posait au XII^e^ siècle, le problème était de nouer ensemble trois brins : tout d'abord, la nomenclature platonico-stoïcienne, héritée de l'Antiquité, qui postulait une *philosophia moralis*, mais qui demeurait une forme vide ; ensuite, une forme concurrente, la science d'Aristote (la politique), redécouverte peu à peu à partir de sa théorie de la science et de sa division des sciences ; une matière enfin, source inépuisable d'analyses et d'enseignements : l'*Éthique à Nicomaque.* Nous l'avons vu, ce n'est pas sans hésitations ni ambiguïtés que le contenu hérité d'Aristote est venu remplir la nomenclature stoïcienne.

Dans notre parcours balbutiant, je distingue cinq facteurs d'évolution :

1. C'est précisément du texte de base pour l'enseignement, l'*Ethica vetus et nova*, que surgit un nouveau contenu, aristotélicien, qui vient remplir le cadre stoïcien. Mais selon Aristote, son projet appartient à la politique, car le bien de l'homme coïncide avec le bien de la cité : seule la science politique peut donc élaborer une science du comportement. Et il est frappant de constater que cet aspect – le statut politique de la science du caractère – est presque toujours passé sous silence (sauf fugitivement, dans le *Guide de l'étudiant*).
2. Une autre approche, celle de l'étymologie, a joué un rôle : Aristote rapproche l'*êthos* (avec un êta, le caractère, le séjour des mortels) de l'*ethos* (avec un epsilon, l'habitude). En traduisant *mos*, vers 1246-1248, Robert Grosseteste favorisait le rapprochement entre l'éthique et la science des moeurs. La philosophie morale naît d'une dépolitisation de l'éthique.

3. Une troisième condition pour que la philosophie morale prenne son autonomie était qu'elle se détachât de la théologie morale. Vers 1240, dans le *Guide de l'étudiant*, ce n'était pas encore parfaitement acquis : la science morale relève de l'art de se gouverner soi-même, mais en même temps, elle vise le bien qu'est Dieu, qui est à la fois l'objet suprême de la contemplation métaphysique et l'enjeu d'une révélation théologique. Peu après, l'introduction à la philosophie *Philosophica disciplina* établit encore que la science théologique inclut une métaphysique et une éthique, puisque celle-ci vise la béatitude par l'acquisition des vertus, et que la béatitude réside dans l'union à Dieu. C'est seulement par la suite que cette autonomie s'affirme.
4. Le quatrième facteur, c'est que la philosophie morale générale parvienne à se distinguer nettement des sciences qui la divisent : la morale de l'individu *(ethica)*, la gestion de la famille *(oikonomia)*, la pensée de la cité *(politica)*. Au début du XIII^e^ siècle, un vocabulaire hésitant ne permettait pas d'attribuer à la philosophie aristotélicienne, et à la matière brassée par l'*Ethica vetus et nova*, un objet précis, distinct des sciences qui le divisent : était-ce une science générale du comportement ou une science particulière de l'individu ? Mais dès 1250, avec la *Divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, le vocabulaire de la *scientia moralis* désigne la science générale du comportement, distinguée de ses trois espèces : la science de l'individu, celle de la famille, et celle de la cité. La subdivision est reprise sans difficulté par Nicolas de Paris, Adénulfe d'Anagni et Olivier le Breton.
5. Un cinquième déterminant est l'harmonisation entre ce qu'on peut appeler, selon l'articulation aristotélicienne, la philosophie pratique, et ce qu'il faut appeler, selon la nomenclature standard (platonico-stoïcienne), la philosophie morale. Depuis *l'Accessus philosophorum* jusqu'à Thomas d'Aquin, le principe directeur est anthropologique : la division entre ce qui découle de l'opération humaine et ce qui n'en dépend pas, ainsi que la distinction entre les diverses sortes d'opérations psychiques (intellect et volonté), permet de reconstituer la nomenclature standard. Mais à partir de Thomas d'Aquin, ce principe la fait éclater, en consacrant le retour des sciences mécaniques. Une authentique problématisation aristotélicienne commence à se faire jour.
   Une véritable réflexion éthique est d'abord venue se loger dans la nomenclature stoïcienne, puis elle l'a fait éclater.

En somme, le concept de philosophie morale, en tant que nomenclature abstraite, n'était pas inconnu depuis le XII^e^ siècle. Mais son vocabulaire était extrêmement indéterminé, hésitant entre pratique, éthique, et morale. Il ne donne lieu à une problématisation intense qu'à partir du XIII^e^ siècle, au moment où la redécouverte de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote en fait un objet d'enseignement universitaire. On peut même dire que l'éthique prend alors un nouveau départ. Elle connaît alors un second commencement.

Toute généalogie de la morale (comme discipline) doit donc remonter au XIII^e^ siècle.

GILBERT DAHAN

Exégèse de la Bible et classification des sciences aux XII^e^ et XIII^e^ siècles

Les classifications médiévales des sciences sont l'un des domaines où l'apport de Claude Lafleur a été capital[1]. C'est aussi un champ où nous nous sommes croisés il y a un certain temps, mais que j'ai délaissé pour me consacrer à l'étude de l'exégèse de la Bible ; il me plaît d'offrir à Claude ce petit travail, à la croisée de nos deux domaines de recherche.

Origène est sans doute l'un des premiers auteurs chrétiens à avoir établi une relation entre les trois livres bibliques attribués à Salomon – *Proverbes, Ecclésiaste, Cantique des cantiques* – et les parties de la philosophie. Son parallèle est souvent repris dans l'exégèse médiévale, non sans susciter des adaptations et des mises à jour. Je me propose ici de recueillir dans les textes du XII^e^ et du XIII^e^ siècle ces ébauches de classement et d'examiner en quoi elles prennent en compte la réflexion qui se développe alors sur les classifications des sciences. Cette enquête se fondera sur les prologues de certains commentaires bibliques et sur les réflexions présentes dans les introductions à l'Écriture sainte que constituent les *principia*.

Origène

On procédera pour commencer à une mise au point rapide sur le parallèle établi par Origène[2]. Dans le prologue de son commentaire du *Cantique des Cantiques*, conservé dans la traduction latine de Rufin, il fonde un programme d'éducation spirituelle sur une division tripartite de la philosophie : « Generales disciplinae … tres sunt, quas Graeci ethicam, physicam, enopticen appellant », que le traducteur glose : « moralem, naturalem, inspectivam[3] ». Le mot *enopticen* pose problème : sans doute faut-il corriger en

1 Voir notamment *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle*, Montréal-Paris, 1988, et la bibliographie de ses travaux.

2 Voir G. Dahan, « Origène et Jean Cassien dans un *Liber de philosophia Salomonis* », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 52 (1985), p. 135-162. Sur le passage en question, voir notamment H. Crouzel, *Origène et la philosophie*, Paris, Aubier, 1962, p. 22-25.

3 Origène, *Origenes Werke*, t. VIII, éd. W. A. Baehrens, Leipzig, Teubner (Die griechischen christlichen Schrifteller der ersten Jahrhundert, 33), 1925, p. 75-78.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 271-278
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133174

epopticen, fourni par une variante dans l'apparat critique. La division posée par Origène exclut donc la logique, bien que certains, nous dit-il, la considèrent comme une quatrième branche. Son schéma diffère des deux autres divisions classiques, attribuées à Aristote (mathématique, physique, théologie) et aux stoïciens (logique, éthique, physique)[4].

Origène continue en affirmant que « Salomon, … voulant distinguer ces trois disciplines, a écrit trois livres, chacun étant spécifiquement consacré à l'une de celles-ci » : les *Proverbes*, où il enseigne la morale, l'*Ecclésiaste* consacré à la physique *(naturalis)*, le lieu de la troisième *(inspectivus locus)* étant le *Cantique des Cantiques*. Il semble bien qu'Origène soit le premier à avoir établi ce parallèle. Il sera souvent repris par la suite, notamment par Jérôme, pour qui les livres sacrés parlent de la nature (*Genèse*, *Ecclésiaste*), des mœurs (*Proverbes* et çà et là dans tous les autres livres) et de logique (*Cantique des Cantiques*, Évangiles) ; Jérôme fait observer que les auteurs chrétiens *(nostri)* parlent plutôt de théologie, même si souvent l'Apôtre « expose, assume, confirme et conclut », démarches spécifiques de l'art dialectique[5]. Grégoire le Grand s'inspire d'Origène, tandis qu'Isidore de Séville recopie Jérôme[6]. Les auteurs du moyen âge, on va le voir, reprennent le parallèle des trois parties de la philosophie et des livres de Salomon ; pour la troisième partie, ils utilisent surtout le terme *theologia* ou ses équivalents *theoria*, *theorica*, bien que celui de *logica* subsiste ici ou là[7]. La difficulté est bien de placer le *Cantique des Cantiques* dans le champ de la logique, ce que font ceux qui se réclament du schéma stoïcien.

Les prologues des commentaires bibliques

C'est d'abord dans les prologues des commentaires bibliques que l'on trouve une reprise du thème origénien, principalement dans les commentaires des trois livres de Salomon, souvent par l'intermédiaire de Jérôme. Ainsi, dans son prologue aux trois livres, Hugues de Saint-Cher nomme-t-il Origène et rappelle-t-il sa division[8]. Étienne de Vénizy, dans son prologue au commentaire des *Proverbes*, mentionne Jérôme, d'après

4 G. Dahan, « Les classifications du savoir aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », *L'enseignement philosophique*, 40/4 (1990), p. 5-27 (déparé par de nombreuses coquilles…).

5 Hieronymus, *Epistulae*. 30, 1, éd. et trad. fr. J. Labourt, t. II, Paris, Les Belles Lettres (Collection des Universités de Frances), 1951, p. 31. Voir également commentaire de l'*Ecclésiaste*, Hieronymus, *Commentarius in Ecclesiasten*, éd. M. Adriaen, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 72) 1959, p. 251 ; la troisième partie est la *theologica* mais l'apparat critique donne comme variantes *theologiam*, *theoloicam*, *logicam* et *theoricam*.

6 Gregorius, *Comm. in Cant*, prol., éd. P. Verbraken, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum Series Latina, 144), 1963, p. 12 ; Isidorus Hispalensis, *Etymologiae* II, 24, 3, éd. P. K. Marshall, Paris, 1983, p. 103 (*PL* 82, 141).

7 Dans l'étude citée n. 2, je l'avais repéré chez Honorius Augustodunensis (*PL* 172, 348) et Wolbero Sancti Pantaleonis (*PL* 195, 1013).

8 Hugo de Sancto Caro, *Prologus*, éd. Lyon, 1645, t. III, fol. 2va : « Ex [*impr*. Et] his tribus Salomonis, sicut dicit Origenes, diuiserunt Philosophi philosophiam in moralem seu ethicam, et naturalem seu physicam, et inspectiuam scilicet theologiam, quae docet solis inuisibilibus inhaerere et quos in prioribus profecisse conspiciunt ad tertiam introducunt. »

lequel est décrite dans les *Proverbes* la science morale, dans l'Ecclésiaste la science de la nature, dans le *Cantique* la science contemplative[9]. Au début du XIIe siècle, Anselme de Laon donnait la même division dans son commentaire du *Cantique*[10]. Dans son prologue au commentaire de ce même livre, Honorius Augustodunensis reprend la division *ethica, physica, logica* et pour celle-ci explique : « [Salomon] a mis dans la logique le *Cantique des Cantiques,* dans lequel il a voulu ou a enseigné que l'âme rationnelle soit unie à Dieu par amour », et il cite Ct 8, 6-7[11]. Parmi les prologues, de l'*Ecclésiaste,* on citera celui de Pierre le Chantre : il établit que l'Écriture sainte offre à ceux qui s'assoient à sa table trois plats, les trois livres de Salomon : les Proverbes, dans lequel les nourrissons *(mamotrectos)* apprennent à renoncer à l'amour superflu et à la curiosité ; l'*Ecclésiaste,* dans lequel est réprouvé l'amour des affaires mondaines ; le *Cantique des Cantiques,* qui invite l'Épouse aux embrassements de l'Époux. Puis il note que les philosophes enseignent selon le même ordre : éthique, physique, théologie[12]. Le prologue du commentaire de l'*Ecclésiaste* de Guillaume d'Auvergne n'aborde pas la classification des sciences, bien qu'il mette la science au cœur de son propos : Salomon a décrit l'enseignement de la philosophie céleste sur trois plans : celui de l'éducation *(disciplina)* avec les *Proverbes* ; celui des joies de l'amour très saint avec le *Cantique* ; l'*Ecclésiaste* concerne entièrement la science, en général[13].

---

9 Stephanus de Varnesia (de Venizy), *Super Parabolas, Ecclesiasten, Cantica et Sapientiam*, Ms. BnF lat. 14259, fol. 1rb : « Secundum uero Ieronimum in epistola ad Paulinum [il s'agit en fait de l'ep. 30, *ad Paulam*, citée *supra* n. 5], in primo describit moralem scientiam, in secundo naturalem, in tercio contemplatiuam. » Dans la phrase précédente était citée sous le nom de Bède une autre division courante en relation avec les trois livres, destinés successivement aux débutants, aux progressants, aux parfaits. – B. Smalley attribuait ce commentaire plutôt à Jean de Varzy, o.p. († 1277) : B. Smalley, « Some Latin commentaries on the Sapiential Books in the late thirteenth and early fourteenth centuries », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 18 (1950-1951), p. 103-128 (notamment, p. 125-128) ; il est plus généralement attribué à Étienne de Vénizy, o.p. (vers 1250) ; cf. Th. Kaeppeli, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi*, t. III, Rome, Istituto Storico Domenicano, 1980, p. 359.

10 Anselmus Laudunensis, *Enarrationes in Cantica canticorum*, *PL* 162, 1189 : « Dicitur et auctor in Proverbiis ethicus, id est tractans de moribus. Idem in Ecclesiaste physicus, id est tractans naturam rerum. In Canticis theologus, sermocinans de divinis. »

11 Honorius Augustodunensis, *Expositio in Cantica canticorum*, *PL* 172, 348 : « Qui Salomon tria volumina heroico metro edidit, quae et in tres partes philosophiae, scilicet ethicam, physicam et logicam distribuit. Parabolas namque ethicae attribuit, in quibus bonos mores docuit, ut ibi … [*Pr* 1, 8]. Ecclesiasten autem physicae assignavit, in qua naturam rerum disseruit, ut ibi … [*Eccl* 1, 7]. Cantica canticorum logicae contulit, in quibus rationalem animam per dilectionem Deo coniungi voluit vel docuit, ut ibi … [*Ct* 8, 6-7]. »

12 Petrus Cantor, *Glosatura Cantoris parisiensis in Iob et in alios libros qui secuntur in ordine*, Ms. BnF lat. 15565, fol. 87va [88] : « Hic igitur Salomon, in specula sacre Scripture contemplans uniuersa, in custodia sacre Scripture contra hostium insidias nos muniens, sedentibus ad mensam sacre Scripture triplex ferculum ministrat. Primo Prouerbia, in quo mamotrectos a superfluo amore et curiositate reuocat. Secundo Ecclesiastem in quo uanum amorem mundanorum reprobat. Tercio Canticum amoris ut sponsam ad sponsi amplexus inuitet. […] Iuxta hunc ordinem docent philosophi primo ethicam, secundo phisicam, deinde theologiam. »

13 G. Dahan, « L'exégèse de la Bible chez Guillaume d'Auvergne », dans F. Morenzoni et J.-Y. Tilliette (éd.), *Autour de Guillaume d'Auvergne*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 237-270 (éd. du prologue de l'*Eccl*, p. 264-266).

Au-delà des prologues, les commentaires de l'Ecclésiaste s'ouvrent aux réflexions sur les sciences, notamment sur *Eccl* 1, 13 et 17-18[14]. Dans celui de Bonaventure, les réflexions sur les sciences figurent dans le commentaire de *Eccl* 1, 12-18, où Salomon regrette sa curiosité : d'abord dans ce qui concerne la sagesse ou la philosophie, puis (*Eccl* 2, 4) dans ce qui touche à la richesse ou aux arts mécaniques. Pour la première catégorie, la curiosité vise les choses naturelles ou la science spéculative et (*Eccl* 1, 16) la morale ou la science pratique. Quant aux arts mécaniques, ils sont de l'ordre du corps *(artificialia)* et de l'esprit *(liberalia)*[15]. On aboutit au schéma suivant :

sapientia sive philosophia
naturalia, scientia speculativa
moralia, scientia practica
opulentia sive ars mechanica
artificilia
liberalia

Cependant, on trouve dans les prologues d'autres livres bibliques des considérations sur les rapports avec les parties de la philosophie, notamment dans ceux des *Psaumes*. Je citerai celui de Roscelin de Compiègne († après 1120). Il est l'un des premiers à utiliser le schéma d'*accessus* (voir ci-après), avec des considérations sur le titre, l'auteur ou les auteurs et l'*intentio* ; il y a un développement important sur la prophétie. Ce qui concerne les sciences est appelé par une autre rubrique de l'*accessus*, à quelle partie de la philosophie appartient le livre étudié : « De même que les livres profanes se rattachent aux parties de la philosophie, à savoir l'éthique, la logique et la physique, de même les volumes sacrés sont placés sous des parties de la philosophie divine. » Celle-ci comprend la physique et l'éthique mais à la place de la logique il y a la théorique ou spéculative. Nous retrouvons ici la difficulté constatée dans les prologues des livres de Salomon. En effet, si dans les livres divins il y a des discussions fondées sur une argumentation logique, celle-ci vise notre instruction à propos des mœurs et de la contemplation, et non la logique elle-même. Les trois parties sont illustrées par les trois livres salomoniens ; les *Psaumes* sont placés sous ces trois parties[16]. Le prologue qui introduit le commentaire des *Psaumes* attribué à Bruno le Chartreux présente plusieurs passages communs avec celui de Roscelin ; pour celui qui nous concerne, il y a la même tripartition des sciences profanes (éthique, physique, logique) ; l'application aux livres sacrés est un peu différente : pour la partie physique, Bruno

14 G. Dahan, « L'*Ecclésiaste* contre Aristote ? Les commentaires de *Eccl* 1, 13 et 17-18 aux XII^e^ et XIII^e^ siècles », dans J. F. Meirinhos (éded.), *Itinéraires de la raison. Études de philosophie médiévale offertes à Maria Cândida Pacheco*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 205-233.

15 Bonaventura de Balneoregio, *Opera omnia*, Romae, ad Claras Aquas, t. VI, p. 17 et 21.

16 Roscelinus Compendiensis, *Prologus in Psalmos*, éd. G. Dahan, « Les prologues des commentaires bibliques (XII^e^-XIV^e^ s.) », dans Id., *Lire la Bible au moyen âge. Essais d'herméneutique médiévale*, Genève, 2009, p. 57-101 (éd. du prologue de Roscelin, p. 85-90).

ajoute la Genèse à l'Ecclésiaste et il précise que le traitement est « mystique » (« de multis rerum naturis mystice tractatur ») ; pour l'éthique, Bruno mentionne le livre de Job, le psaume 118 *Beati immaculati* et d'autres psaumes ; enfin, pour la partie « théorique », c'est-à-dire en rapport avec la contemplation, il donne le *Cantique des Cantiques* ; Bruno affirme que les *Psaumes* tendent principalement à la « théorique », puisqu'ils concernent les mystères de l'Incarnation, de la Nativité et autres actes du Christ[17].

Une évolution dans la forme des prologues[18] explique la présence de considérations plus spécifiques. À partir du début du XIIe siècle, est appliqué aux commentaires bibliques un schéma qui provient de l'enseignement profane, l'*accessus* : Richard W. Hunt a étudié ce genre et en a analysé les schémas principaux[19], dont le plus significatif pour nous est celui qu'il appelle « schéma C », qui comprend les rubriques suivantes : *intentio, utilitas, modus agendi, nomen auctoris, intentio, ad quam partem philosophiae*. C'est évidemment la dernière, « à quelle partie de la philosophie » appartient le livre étudié, qui nous intéresse ici. Bien que ce schéma d'*accessus* soit assez vite adopté dans les commentaires bibliques (on ne sait qui a été le premier à l'introduire, les noms de Roscelin de Compiègne et de Pierre Abélard étant avancés), peu d'exégètes exposent la rubrique *ad quam partem philosophiae*. Le commentaire du *Cantique des Cantiques* de Guillaume d'Alton, qui suit un schéma d'*accessus*, note d'abord que « Salomon fut moral *(ethicus)* dans les *Proverbes*, en traitant des mœurs comme un père instruisant ses enfants, dans l'*Ecclésiaste* il fut physicien en enseignant la nature des choses [...], dans le *Cantique* il fut théologien, traitant de l'amour de Dieu » ; puis il pose la question « à quelle partie de la philosophie » : il apparaît que le *Cantique* appartient totalement à la théologie[20].

Plus tard, le schéma d'*accessus* sera remplacé par celui des quatre causes aristotéliciennes, qui ne comporte pas de rubrique correspondant à *ad quam partem*.

---

17 Ps-Bruno Carthusianus, *Expositio in Psalmos*, *PL* 152, 637-639 (trad. fr. A. Aniorté, Le Barroux, Abbaye du Barroux, 2017, p. 59-60). Le prologue du commentaire des *Psaumes* publié sous le nom de Rémi d'Auxerre, mais qui est du XIIe siècle, est proche de ces deux textes ; la partie relative aux sciences situe l'*Ecclésiaste* et la *Genèse* dans la *physica*, les *Proverbes* et une partie des évangiles dans l'*ethica* et le *Cantique* et une autre partie des évangiles dans la *theorica*, qui remplace la *logica* des œuvres profanes (*PL* 131, 148).

18 Voir l'étude citée n. 14.

19 R. W. Hunt, « The Introductions to the *Artes* in the XIIth Century », dans *Studia Mediaevalia R. J. Martin*, Bruges Flandrorum, De Tempel, [1948], p. 84-115. Voir également E. A. Quain, « The Mediaeval *accessus ad auctores* », dans *Traditio*, 3 (1945), p. 215-264 ; A. J. Minnis, *Medieval Theory of Authorship. Scholastic literary attitudes in the later Middle Ages*, Aldershot, Gower Books, 1988², p. 40-58.

20 Guillelmus de Altona, *Postilla in Cantica canticorum*, Ms. BnF lat. 472, fol. 34rb : « In Prouerbiis Salomon fuit ethicus, tractans de moribus quasi pater filios instruens. In Ecclesiaste fuit phisicus, naturam rerum edisserens [...]. In Canticis fuit theologus, de diuino amore pertractans. Unde liber iste Canticum amoris dicitur a quibusdam. Cui autem parti philosophie supponitur liber iste, iam patet quoniam [?] theologie totaliter. » T. Bellamah, *The Biblical Interpretation of William of Alton*, Oxford, Oxford University Press, 2011, p. 190-192, émet des doutes quant à l'attribution de ce commentaire à Guillaume d'Alton.

Les *principia*

Au XIII^e^ siècle, avec l'exégèse universitaire, un exercice va s'imposer, qui donnera naissance au genre des *principia*[21]. Le *principium* est la leçon d'introduction à la Bible du bachelier biblique et du maître ; elle comporte, à partir du développement (*divisio*) d'un verset scripturaire, un éloge de l'Écriture sainte et un classement raisonné de ses livres, qui part des schémas courants mais introduit des changements subtils à partir de choix herméneutiques. Ces *principia* peuvent être l'occasion d'introduire des considérations sur les classifications des sciences. Avant même l'institution du *principium* universitaire, certaines leçons introductives dans l'enseignement des écoles ont joué le même rôle ; on citera ici Thomas de Chobham, avec le prologue de son manuel de prédication, qui constitue en fait une véritable introduction à la Bible[22]. L'auteur part du constat que le Créateur fournit des remèdes aux misères qui accablent l'homme : la médecine ou physique (*phisica*) pour le corps, la logique (*logica*) et l'éthique (*ethica*) pour l'âme. La physique comporte deux parties, l'une concernant le soin du corps, la seconde considérant dans sa simplicité la nature des choses avec leur mouvement ; la physique se distingue de la métaphysique, puisqu'elle prend en compte le mouvement, alors que la métaphysique ne tient pas compte du mouvement. La logique est un raisonnement sur les mots. L'éthique établit sa recherche sur le fondement des vertus. Mais pour pallier les faiblesses de la recherche philosophique (*philosophicae inuestigationis imbecillitas*), la bonté divine a ajouté la théologie, avec les vertus cardinales et les vertus théologales. En partant de la tripartition classique physique (celle-ci divisée en deux parties : physique-métaphysique), logique, éthique, on aboutit à une division en quatre parties, puisqu'est ajoutée la théologie ; on pourrait en fait ramener cette division à deux parties : philosophie / théologie. Influencé par les Victorins[23], ce schéma est particulièrement intéressant en ce que Thomas de Chobham semble vouloir se libérer de la division stoïcienne.

Le *principium* suivant appartient au monde de l'université : son auteur a été identifié comme le bénédictin Galdericus, maître régent au collège de Cluny, et aurait été prononcé en 1258-1259[24]. La première partie est un éloge développé de la théologie, dont le thème est *Eccl* 24, 8, *Girum celi circuivi sola*, « J'ai fait seule le tour

---

21 Voir G. Dahan, *L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII^e^-XIV^e^ siècle*, Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 405-409 ; A. Sulavik, « *Principia* and *introitus* in the thirteenth century Christian exegesis », dans G. Cremascoli et F. Santi (édeds.), *La Bibbia del XIII secolo. Storia del testo, storia dell'esegesi*, Florence, SISMEL Edizioni del Galluzzo, 2004, p. 269-321 ; T. Prügl, « Medieval Biblical *Principia* as Reflections on the Nature of Theology », dans M. Olszewski (ed.), *Archa Verbi. Subsidia*, 1, Münster, Achendorff, 2007, p. 253-275.

22 Thomas de Chobham, *Summa de arte praedicandi*, éd. F. Morenzoni, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum continuatio mediaevalis, 82), 1988, p. 3-11. Voir trad. fr. G. Dahan, *Interpréter la Bible au moyen âge. Cinq écrits du XIII^e^ siècle sur l'exégèse de la Bible traduits en français*, Paris, Parole et Silence, 2009, p. 47-60.

23 Voir les notes de l'éd. Morenzoni et celles de notre traduction.

24 N. Spatz, « A newly identified text : the inception speech of Galdericus, first cluniac regent master of theology at the University of Paris », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 61 (1994), p. 133-147. Le texte avait été précédemment édité par dom J. Leclercq, « Un témoignage

du ciel » ; l'auteur se propose de démontrer la supériorité de la théologie (avec la signification ambivalente d'Écriture sainte) sur toutes les autres sciences et expose ainsi, assez longuement et tout orientée par son objectif, une classification des sciences. Il part du schéma fourni par la *Métaphysique* d'Aristote : *tres modos essentiales et reales philosophie, qui sunt … naturalis, mathematicus et divinus*, et ajoute une catégorie de modes *accidentales qui sunt rationales scientie et morales*. Pour démontrer la supériorité de la théologie, l'auteur analyse les modes de chacune des sciences, en donnant les subdivisions habituelles. Comme le soulignait dom Leclercq, ces considérations permettent de mieux définir la conception que l'on se fait de la théologie au XIIIe siècle.

Plus tard, le *principium* attribué au dominicain Pierre de Scala († 1295) appartient bien au monde de l'exégèse universitaire[25]. C'est une composition complexe, développant essentiellement la *divisio* de l'Écriture sainte et dont la première partie, après un éloge *(commendatio)* fondé sur *Jb* 28, 1, étudie les quatre genres de sciences. Il cite trois autorités majeures en la matière : Augustin, *De doctrina christiana* I, 2 : « Omnis doctrina uel rerum est uel signorum … » ; Hugues de Saint-Victor, *Didascalicon* I, 5 : « Tot sapencie uel sciencie partes quot sunt encium uel rerum diuersitates » ; Aristote, *De anima* III, 8, 431b 24-25 : « Sciencie seccantur in res ». À partir de la séparation entre *res* et *signa* comme sujets des sciences, il aboutit à une quadripartition : *speculativa, logica, practica, mechanica* ; chacune se subdivise :

mechanica : [voir ci-après]
logica : grammatica, dialectica, rhetorica
practica uel moralis : ethica, iconomica, politica
speculatiua : naturalis, mathematica, theologica siue methaphisica

Si les subdivisions de la logique et de la *scientia practica* ne posent pas de problème, il en va autrement pour la mécanique et la spéculative. Pour la mécanique[26], Pierre de Scala reprend le passage que lui consacre le *De doctrina christiana* II, XXX, 47. La division augustinienne prend en compte les trois caractéristiques suivantes : l'objet fabriqué subsiste (une maison, un banc, etc.) ; les techniques utilisées montrent l'action divine (médecine, agriculture, navigation) ; l'effet est une action (saut, course, lutte). Le *principium* recopie cette division, qu'il paraphrase ensuite en parlant du résultat de la technique 1° comme la seule action passagère du spécialiste – il est intéressant de noter que l'exemple donné est celui du théâtre ; 2° comme un produit permanent artificiel comme dans l'architecture ; 3° comme un produit permanent naturel comme dans l'agriculture. Pour la science spéculative, Pierre de Scala utilise le *De Trinitate* de Boèce I, 2, dont le critère est le degré d'abstraction ; le *principium* ajoute un passage qu'il attribue à Hugues de Saint-Victor, qui considère qu'il y a deux théologies, l'une profane (*mundana*), l'autre sacrée (*ecclesiastica*) ; la première est

---

du XIIIe siècle sur la nature de la théologie », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 13 (1940-1942), p. 301-321 (mais n'a pas publié la seconde partie, la division de l'Écriture).

25 Petrus de Scala, *Principium Biblicum*, éd. A. Sulavik, dans « An unedited *Principium Biblicum* attributed to Petrus de Scala, O. P. », dans *Angelicum*, 79 (2002), p. 87-126.

26 Le résumé que donne l'éditeur : *mechanica : medicina, agricultura, gubernatio* ne correspond pas au propos complexe du texte.

contenue dans les livres de l'ancienne et de la nouvelle métaphysique (Aristote) ; c'est la première partie de la philosophie, la seconde concerne Dieu en tant que « bien suprême qui béatifie[27] ».

L'apport des quelques *principia* qui ont introduit des considérations sur la division des sciences paraît particulièrement intéressant, même si leur optique est toujours de montrer la supériorité de la théologie. Les considérations de Pierre de Scala, et notamment ses efforts de classement rationnel, semblent renouveler certains points, même s'il part de schémas courants.

Ce parcours rapide dans le domaine de l'exégèse montre la permanence des systèmes classiques de classification des sciences. On n'a évidemment pas la complexité de certains textes expressément consacrés à ce sujet, comme ceux qu'a publiés Claude Lafleur ; mais il est intéressant de voir comment le schéma origénien (ou plutôt son adaptation au monde latin) a stimulé les exégètes médiévaux. L'enquête serait certainement à prolonger par une étude des commentaires mêmes, mais en dehors de passages de l'Ecclésiaste évoqués, les lieux dans lesquels seraient utilisées de telles listes des sciences ne paraissent pas évidents à déterminer.

27 Petrus de Scala, *Principium Biblicum*, éd. Sulavik, p. 113-114 : « Theologia que continetur in libris ueteris et noue metaphisice, hec est prima pars philosophie, unde et prima philosophia uocatur. Habet enim ortum ab humana ratione et est de Deo in ratione generalis entis : unde est scientia ueritatis, non pietatis, pure speculatiua non practica. Theologia ecclesiastica est de Deo in ratione summi boni beatificantis, quia in bonum mouet appetitum et appellatur ab Apostolo scientia pietatis, I Thi. vi [3]. »

FRANCISCO BERTELLONI*

Sur les traditions textuelles menant à la réception de la *Politique* d'Aristote

C'est un *leitmotiv* de la recherche sur la réception des textes classiques au moyen âge, la thèse affirmant que cette réception devrait être expliquée comme étant la culmination d'une tradition textuelle qui a précédé la connaissance de chaque texte en aidant ainsi à son apparition. En ce qui concerne les textes d'Aristote, certaines traditions textuelles auraient agi comme des « conducteurs » qui auraient facilité l'apparition du *corpus* aristotélicien[1]. À propos de cette réception, je vais soulever une question concernant les traditions qui ont favorisé l'apparition de la *Politique*, à savoir : comment la réception d'Aristote s'est-elle produite dans le cas de la *Politique* ? Deux traditions pourraient avoir préparé sa réception. Bien qu'elles soient chronologiquement simultanées, elles sont nées dans des contextes différents. L'une d'elles, s'est développée à partir de la fin du v^e^ siècle à travers des traités de théorie politique discutant la portée des pouvoirs spirituel et temporel et leurs rapports. Une autre tradition, développée aussi à partir du v^e^ siècle, pourrait être appelée *académique* ; elle est témoignée par des textes philosophiques à caractère érudit.

1. La tradition des traités de théorie politique

Cette tradition s'est déployée spécialement à travers des traités de théorie politique qui argumentaient sur des questions découlant des conflits politiques ayant eu lieu au moyen âge. Cette tradition est bien connue et elle n'a pas besoin de trop d'explications. Je vais y faire référence très brièvement, tout en essayant de montrer ses possibles liens avec la réception de la *Politique* d'Aristote. Cette tradition commence vers la fin du v^e^ siècle, motivée par certaines affirmations du pape Gélase I concernant les pouvoirs spirituel et temporel. En effet, vers la fin du v^e^ siècle, dans une lettre bien

* J'exprime ma gratitude envers mes anciennes élèves Valeria Buffon et Violeta Cervera Novo, aujourd'hui collègues, pour leur révision du français et leurs observations critiques.

1 Une exégèse du procès de réception des textes aristotéliciens au Moyen Âge est présentée par Ch. Lohr, « The medieval interpretation of Aristotle », dans N. Kretzmann, A. Kenny, J. Pinborg (eds), *Cambridge History of Later Medieval Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982, p. 80 ss.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 279-294
© BREPOLS PUBLISHERS 10.1484/M.SA-EB.5.133175

connue à l'empereur byzantin, Gélase I affirme qu'il n'y a pas un seul pouvoir, celui de l'empereur, mais que deux puissances gouvernent le monde, la sacerdotale et la royale, et que le pouvoir sacerdotal est au-dessus du royal en vertu de la supériorité de ses fins[2]. Pour la première fois dans le discours théorico-politique chrétien, il y suggère une séparation entre les deux pouvoirs que, jusque-là, l'empereur romain comprenait comme un seul, et une dépendance du pouvoir temporel à l'égard du pouvoir spirituel fondée sur la supériorité des fonctions sacerdotales sur celles des princes temporels.

Depuis Gélase, les pouvoirs spirituel et temporel ont commencé à être compris comme deux pouvoirs différents, mais subordonnés l'un à l'autre. F. Dvornik, l'un des meilleurs connaisseurs des rapports entre la papauté et l'empire byzantin, a soutenu que la doctrine gélasienne a généré, au moyen âge occidental, une *nouvelle* théorie politique, celle de la supériorité du pouvoir spirituel sur le pouvoir temporel[3]. Cette supériorité a stimulé la légitimation de l'existence du pouvoir temporel comme épigone du pouvoir spirituel et a favorisé l'interprétation des rapports de pouvoir en termes théologiques. H. X. Arquillière a montré que, à partir de Gélase, le dualisme a conduit à l'affaiblissement des structures politiques temporelles des royaumes occidentaux et à l'absorption du pouvoir temporel dans le spirituel[4]. À partir de cette dualité, le discours politique médiéval se développe comme une théorie des deux pouvoirs. Pour ne citer ici que certains des sujets du répertoire thématique de cette tradition, on a soulevé des questions telles que l'origine de la domination de l'homme sur l'homme, la formation de la vie sociale, la justification de l'existence d'un ordre gouvernemental, la portée ou juridiction de chacun des deux pouvoirs et la relation entre eux. L'historiographie allemande a appelé ces écrits *kirchenpolitische Schriften*, c'est à dire, écrits sur les rapports entre l'Église et le pouvoir civil. Lorsque cette littérature défendait l'indépendance du pouvoir temporel, elle s'appelait littérature publicistique[5].

Jusqu'au XIII^e^ siècle les rapports entre les deux pouvoirs étaient interprétés à l'aide de diverses ressources, pour la plupart non philosophiques, issues des diverses disciplines : exégèse allégorique de textes bibliques, interprétations symboliques, métaphores (corps-âme) et droits canonique et romain (*leges et decreta*). Bien que l'idée du politique par nature ne fût pas inconnue avant la réception de la *Politique*[6],

---

2 « Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur : auctoritas sacrata pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus hominum in divino reddituri sunt examine rationem » (cf. C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papstums und des römischen Katholizismus*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1924, p. 85).

3 F. Dvornik, *Byzance et la primauté romaine*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1964, p. 52.

4 H.-X. Arquillière, *L'Augustinisme politique. Essai sur la formation des théories politiques du Moyen Âge*, Paris, Vrin, 1972², *passim*.

5 Sur la publicistique : J. Miethke, *Publizistik*. A. II. Spätmittelalter, dans *Lexikon des Mittelalters*, t. VII, München, Artemis Verlag, 1995, col. 315ª-317ª ; Id., *Politiktheorie im Mittelalter. Von Thomas von Aquin bis Wilhelm von Ockham* (UTB 3059), Tübingen, Mohr-Siebeck, ²2008², p. 156-161.

6 Cf. Némesius d'Émèse, *De natura hominis* (trad. de Burgundio Pisanus ; éd. critique et introd. G. Verbeke/J. R. Moncho), Leiden, Brill, 1975, p. 14 ; Johannis Saresberiensis, *Policraticus* VI, 21 (Migne *PL* 199, 619).

la rupture de ce développement pré-philosophique de la théorie politique peut avoir commencée avec l'idée du politique par nature suggérée par *Eth. Nic.* I, VII, 1097b 10. La théorie politique s'est constituée à partir de la lecture de ces textes comme une confluence de trois thèmes. Le premier est éthique : il s'agit de la téléologie des actes humains et de la doctrine du bonheur comme fin dernière de l'homme exposée dans *Eth. Nic.*, I, 1 et X, 10. Depuis 1250, la réception de cette téléologie a eu deux conséquences : (a) le déploiement de la téléologie pour établir la structure formelle de la fin humaine ultime, à la fois naturelle et surnaturelle ; et (b) des débats dramatiques sur les rapports entre les deux fins, c'est-à-dire si l'une est plus ultime que l'autre, si l'une exclut l'autre et s'il n'y a qu'une seule fin, naturelle ou surnaturelle. Le deuxième thème est politique et proprement médiéval. Il s'agit de l'existence de deux pouvoirs, spirituel et temporel. Avant le XIII^e^ siècle, ces pouvoirs étaient compris comme deux pouvoirs différents qui devaient remplir chacun une fonction différente : conduire l'homme à sa fin (naturelle ou surnaturelle). À partir du XIII^e^ siècle, la téléologie d'Aristote a permis de reformuler cette justification fonctionnelle des pouvoirs et de la définir théoriquement en dépendance de la résolution du problème éthique des rapports entre les deux fins.

L'irruption massive de la philosophie politique aristotélicienne dans le discours politique, et peut-être d'autres textes d'origine stoïcienne transmis par Cicéron, a réussi à transformer les deux pouvoirs en deux moments conceptuels protagonistes d'une intense discussion théorico-politique. Qui plus est, la théorie politique médiévale a développé la question du conflit entre ces deux pouvoirs, tout en transformant chacun d'eux en un moment conceptuel d'une théorie. C'est ici où peut être appréciée l'importance de la *Politique*, connue peu après 1260[7]. Car la nécessité de définir le statut ontologique du pouvoir temporel, de déterminer sa fonction et ses liens avec le pouvoir spirituel, a généré une fine spéculation sur le fondement de l'émergence de l'ordre politique naturel. La preuve de cette fructueuse réception se trouve dans les traités politiques d'inspiration aristotélicienne qui, étudiés déjà dès 1934 par M. Grabmann[8], laissent aujourd'hui hors de doute l'influence de la *Politique* sur la pensée politique postérieure à sa réception.

Bien qu'il soit difficile d'offrir une démonstration textuelle ou historique du fait que la *Politique* a été cherchée par des auteurs qui avaient présumé son existence et qui cherchaient à résoudre les problèmes politiques avec de meilleures ressources théoriques que celles offertes par la tradition non philosophique, on peut affirmer avec certitude que, lorsque la *Politique* fut connue, elle agit sur la tradition des traités comme achèvement d'une chaîne textuelle qui avait, jusqu'ici, traité des problèmes politiques avec des instruments de faible force philosophique. Ainsi, les disputes théorico-politiques entre l'*Ecclesia* d'une part et, d'autre part, le *regnum*, la *civitas*

---

7 Chr. Flüeler, *Rezeption und Interpretation der Aristotelischen* Politica *im späten Mittelalter*, Amsterdam/Philadelphia, Grüner, 1992, T. I, p. 1 ss. ; Id., « Politischer Aristotelismus im Mittelalter », dans *Vivarium*, 40 : 1 (2002), p. 1-13.

8 M. Grabmann, *Studien über den Einfluß der aristotelischen Philosophie auf die mittelalterlichen Theorien über das Verhältnis von Kirche und Staat*, München, Bayerische Akademie der Wissenschaft, 1934.

ou l'*imperium* médiéval, ont trouvé une résolution théorique dans le contenu de la *Politique* car elle permettait une meilleure explication de la nature du pouvoir temporel qu'Aristote avait appelé *polis*.

2. La tradition académique

L'origine historique de la tradition académique peut être la distinction entre *oikeía* (le propre), *oikía* (la maison) et *polis* (la cité), avec laquelle le *Protagoras* de Platon (318e-319a) suggère une division tripartite qui, à partir de ce moment, fait son chemin vers le moyen âge mais, en quelque sorte, de la main d'Aristote. Car bien qu'Aristote n'ait pas été l'auteur de la formulation littérale de la tripartition en *ethica, oeconomica* et *politica*[9], il est l'auteur du premier système des rapports entre ces parties de la *philosophia practica*, dont les traits les plus importants sont : (1) chaque partie montre des rapports de subordination entre un sujet dominant et un autre qui obéit (*Pol.* 1252a6 s.) ; cette subordination est présente aussi dans l'*ethica* (individuelle), dans laquelle l'âme doit gouverner le corps et l'intellect l'appétit (*Pol.* 1254b1 s.) ; (2) les liens rattachant l'individu aux membres de la maison dans l'*oeconomica* et aux membres de la cité dans la *politica* sont différents ; ces différences résultent de la distinction qualitative entre les fins et les formes de gouvernement de la maison et de la cité (*Pol.*, 1252a 6 ss.) ; (3) bien qu'il y ait une primauté historico-génétique de l'*ethica* sur l'*oeconomica* et de l'*oeconomica* sur la *politica*, il y a une primauté ontologique de la *politique* sur l'*ethica* similaire à la primauté du tout sur les parties ; cela fait de la *politica* un pôle ontologique vers lequel tendent les fins de l'*ethica* et de l'*oeconomica*. C'est pourquoi, bien que dans l'*ethica* et l'*oeconomica* il n'y ait pas encore de rapports politiques, toutefois la *politica*, comme science architectonique, s'en sert pour réussir les fins de la cité (*Eth. Nic.*, 1094a 22-b 6 ; 1095a 14-15 ; *Pol.*, 1252a 1-6). Voilà pourquoi, pendant la formation des rapports propres à l'individu dans l'*ethica* et aux membres de la maison dans l'*oeconomica*, toutes les deux acquièrent une dimension politique, car elles tendent à constituer la *pólis*. Ce primat de la *politica* sur l'*ethica* et l'*oeconomica* structure les trois parties en constituant l'unité systématique de la *philosophia practica*.

---

9 Aristote suggère la division, mais ne la formule pas : « le bien de l'individu ne peut assurément pas exister sans économie domestique ni sans constitution politique » (*Eth. Nic.*, VI, 9 1142a9). Dans *Eth. Eud.* 1218b13 ss., il distingue entre *politiké*, *oikonomiké* et *phrónesis*, mais il ne mentionne pas l'*ethica individualis*. La tradition refuse d'attribuer la tripartition à Aristote : « Cette tripartition *paraît* remonter […] à Aristote » (Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, Introd., texte établi et commenté par J. Whittaker et traduit par P. Louis, Paris, Les belles lettres, 1990, p. 81). Voir aussi L. Baur, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 2-3), 1903, p. 310 ; F. Volpi, « Réhabilitation de la philosophie pratique et néo-aristotélisme », dans *Aristote politique. Études sur la Politique d'Aristote* (sous la direction de P. Aubenque, publiées par A. Tordesillas), Paris, PUF, 1993, p. 465, n. 11 ; et C. Lafleur, « L'Introduction à la Philosophie *Ut testatur Aristotiles* (vers 1265-1270) », dans *Laval théologique et philosophique*, 48 (1992), p. 103, n. 45.

Après Aristote on perçoit un phénomène notable. La formulation littérale de cette tripartition apparaît fréquemment dans les textes, mais vide de contenu aristotélicien, à savoir du système agglutinant les trois sciences de la *philosophia practica*. Ainsi, le schème tripartite qu'Aristote n'avais jamais formulé explicitement apparaît, mais sans le système théorique aristotélicien qui unifie les trois parties. En effet, sans mentionner l'éthique individuelle, Philon fait allusion à l'*oeconomica* et la *politica*[10] ; Arius Didymus introduit la tripartition en *ethica, oeconomica* et *politica*[11] ; Sénèque distingue entre *moralis, oikonomiké* et *civilis*[12]. Depuis le IIe siècle, la tripartition apparaît dans le platonisme moyen : Alkinoos parle de trois sciences pratiques, *ethikón, oikonomikón* et *politikón*[13] et Diogène Laerce attribue la tripartition à Aristote[14]. Le vocabulaire de Calcide est *moralis, domestica* et *publica*[15]. Au Ve siècle la tripartition réapparaît chez Ammonius[16] et au VIe siècle chez le commentateur Eliae[17] ; tous les deux partagent les disciplines pratiques en *ethikón, oikonomikón* et *politikón*. Dans tous ces cas, la formulation tripartite manque de contenu théorique.

La tripartition entre dans le monde latin avec Boèce qui, pour la première fois, appelle *philosophia practica* le groupe des trois sciences pratiques. Mais il n'attribue pas un nom à chacune de ses parties. Il partage seulement la *philosophia practica* en trois parties qu'il décrit brièvement : la première, qui s'occupe de la *cura sui*, doit augmenter la vertu ; la deuxième traite de la *cura rei publicae* ; la troisième, quant à elle, s'occupe de la *dispositio officium rei familiaris*[18]. Cette tripartition a eu peu de répercussion dans le monde latin. Même si Boèce avait donné pour la première fois son nom à la *philosophia practica*, c'est Cassiodore qui donne son nom à chacune des trois parties, *moralis, dispensativa* et *civilis*[19]. De fait, jusqu'à la moitié du XIIIe siècle, la

10 *Stoicorum veterum fragmenta*, collegit Ioannes ab Arnim, vol. II, Stuttgart, Teubner, 1964, p. 209.

11 Ioannis Stobaei *Anthologium*, recensuit Curtius Wachsmuth, Berolini, Weidmann, 1884, lib. II, p. 148.

12 Sénèque, *Lettre à Lucilius*, t. IV, Paris, Les belles lettres, 1962, p. 22 ss.

13 Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon* (ut *supra*, n. 9), p. 4 ; voir aussi R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1937 (Repr., Amsterdam, Hakkert, 1971), p. 46 s. ; *Anonymus Prolegomena to Platonic Philosophy*, Introduction, Text, Translation and Indices by L. G. Westerink, Amsterdam, North-Holland Publishing Co., 1962, xxviii s. ; *Alcinous. The Handbook of Platonism*, translated with an Introduction and Commentary of J. Dillon, Oxford, Clarendon, 1993, p. 59 s.

14 *Diogenis Laertii vitae philosophorum*, V, 28 (recognovit H. S. Long), Oxford, Clarendon, 1964, p. 211.

15 *Timaeus … a Calcidio translatus* (éd. J. H. Waszink), vol. IV, London & Leiden, Warburg Institute & Brill, 1962, p. 270.

16 *Ammonius In Porphyrii Isagogen sive quinque voces*, éd. A. Busse Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4, 3), 1891, p. 15.

17 *Eliae In Porphyrii Isagogen et Aristotelis Categorias commentaria*, éd. A. Busse, Berlin, Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, 18, 1), 1900, p. 31.

18 *In Isagogen Porphyrii commenta*, éd. G. Schepss/S. Brand, Vindobonae-Lipsiae, Akademie der Wissenschaften (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 48), 1906, p. 9.

19 « Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, domesticarum rerum sapienter ordo dispositus. Civilis dicitur, per quam totius civitatis administratur utilitas. » (*De artibus et disciplinis liberalium litterarum*, III, dans Migne, *PL* 70, col. 1169).

tripartition de Cassiodore s'impose devant celle de Boèce. En effet, Isidore de Séville la prend à la lettre[20], et la tripartition arrive inaltérée jusqu'à Hugues de S. Victor au XII^e siècle[21]. La preuve de l'influence de la tripartition cassiodorienne au moyen âge est une *divisio philosophiae*, datée par Gauthier vers 1250, qui reproduit à la lettre sa tripartition, bien que l'auteur suggère ne pas l'avoir prise de Cassiodore, mais d'Isidore de Séville[22]. Si on pense, avec P. Courcelle, que la tripartition de Cassiodore arrive *inaltérée* jusqu'en 1250 et qu'elle dépend directement de la tripartition d'Ammonius[23], cette réitération de la formulation littérale dès Cassiodore montre une continuité ininterrompue entre Ammonius et quelques textes datant d'avant 1250.

Même si les traditions mises en marche par Boèce et Cassiodore diffèrent quant à leur formulation littérale, toutes les deux peuvent être rapprochées quant à leurs différences à l'égard de la tripartition aristotélicienne. En effet, le langage de ces deux traditions ne fait pas référence aux liens de subordination entre le sujet et l'objet de l'acte moral : Boèce, par exemple, décrit l'objet de la première partie comme *cura sui, nihil faciens paenitendum* ; Cassiodore, quant à lui, décrit la *moralis* comme *mos vivendi honestus*. La même chose arrive dans la deuxième partie, qui d'après Boèce *distribuit officium rei familiaris* et d'après Cassiodore, qui l'appelle *dispensativa*, *disponit ordo*

---

20 « Moralis dicitur, per quam vivendi mos honestus appetitur et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur per quam totius civitatis utilitas administratur » (*Etymologiarum … Libri XX*, II, 24. 16, dans : Migne, *PL*, 82, col. 142).

21 « Practica dividitur in solitariam, privatam et publicam. Vel aliter : In ethicam, oeconomicam et politicam, vel aliter : moralem et dispensativam et civilem. Una est solitaria, ethica et moralis. Una rursum privata, oeconomica et dispensativa. Eademque publica, politica atque civilis. Oeconomus interpretatur *dispensator*. Inde oeconomica dicta est dispensativa. Pólis Graece, Latine civitas dicitur, inde politica dicta est, id est civilis. Quando ethicam partem constituimus practicae, stricte accipienda est ethica in moribus uniuscujusque personae, et est eadem quae solitaria. Solitaria igitur est *quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus, nihil in vita admittens, quo non gaudeat, nihilque faciens poenitendum. Privata est, quae rei familiaris officium mediocri componens dispositione distribuit. Publica est, quae reipublicae curam suscipiens cunctorum saluti suae providentiae solertia et justitiae libra, et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur.* Solitaria igitur convenit singularibus, privata patribusfamilias, politica rectoribus urbium. Practica actualis dicitur, eo quod res propositas operationibus suis explicet. **Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus expetitur vel acquiritur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur. Dispensativa dicitur, cum domesticarum rerum sapienter ordo disponitur. Civilis dicitur, per quam totius civitatis utilitas administratur** » (*Didascalion*, II, xix, dans : Migne, *PL*, 176, col. 759 s.) Le texte en gras est de Cassiodore, *supra*, n. 19.

22 « De virtute politica est scientia quam Ysidorus vocat actualem, cuius partes apud ipsum sunt tres, moralis, dispensativa, civilis, quas nos dicimus monosticam, yconomicam et politicam proprie dictam. Monostica sive *moralis* est scientia *per quam mos vivendi honeste modum appetimus* et per quam *ad virtutem tendentia preparantur*, et est scientia regendi se ipsum. Yconomica sive *dispensativa* est scientia per quam *domesticarum rerum ordo disponitur sapienter*, et est scientia regendi propriam familiam. Politica proprie dicta sive *civilis* est *scientia per quam totius civitatis utilitas administratur* » (Ms. Oxford Merton College C.2.12 [Coxe 261] fols 13ra-18va, cit. apud R. A. Gauthier, « Arnoul de Provence et la doctrine de la ''Fronesis'', vertu mystique suprême », dans *Revue du Moyen Âge Latin*, 19 (1963), p. 144. Il faut comparer les italiques avec le texte de Cassiodore, *supra*, n. 19.

23 P. Courcelle, *Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore*, Paris, E. de Boccard, 1943, p. 325.

rerum domesticarum. L'absence de liens de subordination entre un sujet qui commande et un autre qui obéit est surprenante dans la troisième partie, caractérisée par Boèce comme *cura rei publicae* et par Cassiodore, qui l'appelle *civilis*, comme *administratio utilitatis civitatis*. Les deux traditions omettent aussi d'autres traits qui caractérisent la tripartition aristotélicienne, à savoir la différence entre les liens définissant la situation de l'individu dans chacune des parties de la *philosophia practica*, le primat ontologique de la *politica* sur l'*ethica* et sur l'*oeconomica*, et l'orientation des fins de celles-ci vers la *politica*. Cette situation permet de parler de traditions où chaque partie de la *philosophia practica* est dépolitisée. Il s'agit d'une tripartition sans système :

Boethius	**Cassiodorus**
quae sui curam gerens cunctis sese erigit, exornat augetque virtutibus, nihil in vita admittens quo non gaudeat, nihil faciens paenitendum	Moralis dicitur, per quam mos vivendi honestus appetitur, et instituta ad virtutem tendentia praeparantur
quae familiaris rei officium mediocri componens dispositione distribuit	Dispensativa dicitur, domesticarum rerum sapienter ordo dispositus
quae rei publicae curam suspiciens cunctorum saluti suae providentiae sollertia et iustitiae libra et fortitudinis stabilitate et temperantiae patientia medetur	Civilis dicitur, per quam totius civitatis administratur utilitas

La même situation se répète dans des textes de la première moitié du XII^e^ siècle. Les schèmes tripartites de Guillaume de Conches[24] et Honoré d'Autun[25] non seulement répètent à la lettre la même formulation, mais aussi ils présentent les mêmes caractéristiques reflétant leur condition apolitique. Dans *De divisione philosophie* Gundissalinus présente une tripartition de la *philosophia practica* débitrice des sources arabes[26] ; elle réitère la condition apolitique des tripartitions précédentes[27], mais elle introduit comme nouveauté un lien de subordination dans chaque partie de la *philosophia practica* et un langage plus spécifiquement politique : la *politica* ou *civilis ratio*[28] est *scientia* ***gubernandi*** *civitatem*[29], la deuxième partie ou *ordinatio familiaris*[30]

24 « <philosophiae> … practice vero sunt tres species : **ethica** de instructione morum -ethis enim est mos-, **echonomica** id est dispensativa -unde echoconomus id est dispensator – hec docet qualiter unusquisque propriam familiam debeat dispensare, **politica** id est civilis -polis enim est civitas – hec docet qualiter res publica tractetur ». (Guillaume de Conches, *Glosae super Platonem*, éd. É. Jeauneau, Paris, Vrin, 1965, p. 60).

25 Honorius Augustodunensis, *Commentarius in Timaeum*, dans Migne, *PL* 172, col. 245.

26 L. Baur, *Dominicus Gundissalinus. De divisione philosophiae*, éd. L. Baur, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, IV, 2-3), 1903, p. 310-312.

27 « Quarum una est sciencia disponendi conversationem suam cum omnibus hominibus < … >, et hec dicitur politica scientia et a Tullio 'civilis racio' vocatur. Secunda est sciencia disponendi domum et familiam propriam < … >, et hec sciencia vocatur ordinacio familiaris. Tercia est sciencia, qua cognoscit homo ordinare modum proprium sui ipsius secundum honestatem anime sue < … >, et hec sciencia dicitur ethica sive moralis », (*Ibid.*, p. 16, 7-19).

28 *Ibid.*

29 *Ibid.*, p. 134, 1.

30 *Ut supra*, n. 27.

est *scientia* ***regendi*** *familiam propriam*[31], et la *ethica sive moralis*[32] est ***gubernacio*** *sui ipsius*[33]. Toutefois, Gundissalinus continue à considérer chacune de ces parties de manière isolée, et il n'établit pas des liens systématiques ; de plus, au lieu de faire de la *politica* une théorie, il la transforma en une liste des vertus du roi[34]. Et un anonyme trouvé par M. Grabmann n'ajoute rien de nouveau aux textes antérieurs, mais se limite à répéter à la lettre la classification de la *scientia civilis* de Cassiodore : *per quam totius civitatis utilitas administratur*[35].

Pour conclure l'analyse des tripartitions du XII^e^ siècle, il faut encore observer, à propos de la tripartition d'Hugues de S. Victor, qu'elle reprend à la lettre soit la tripartition de Boèce, soit celle de Cassiodore, montrant ainsi sa dépendance des traditions qui commencent au VI^e^ siècle[36], bien qu'en même temps elle soit la première tripartition où l'on trouve une justification étymologique des mots utilisés pour chaque partie de la *philosophia practica*[37] ; cette justification étymologique est nouvelle, et elle n'apparaît pas avant la première moitié du XII^e^ siècle. On va reprendre cette justification étymologique, à la manière de programme, dans les *divisiones philosophiae* de la première moitié du XIII^e^ siècle. Quant à sa répercussion, il faut noter qu'Hugues établit une équivalence entre le vocabulaire de la *philosophia practica* utilisé par la tradition cassiodorienne et ensuite par la tradition des *divisiones philosophiae*. En effet, il utilise comme équivalents les noms *dispensativa* et *civilis* déjà attribués à la deuxième et troisième parties de la *philosophia practica* par la tradition inaugurée par Cassiodore et les noms *oeconomica* et *politica* qu'utilisent les *divisiones philosophiae* de la première moitié du XIII^e^ siècle[38]. Il est donc possible que chez Hugues se déroule le passage entre le vocabulaire utilisé par la tradition inaugurée par Cassiodore et celui des *divisiones philosophiae* des maîtres ès arts parisiens dès la première moitié du XIII^e^ siècle jusqu'en 1260.

Je vais maintenant montrer l'influence que la tradition des *divisiones* initiée par Cassiodore et médiatisée par Hugues a eue sur ces maîtres. Le chemin pionnier

---

31 *Ibid.*, p. 139, 4.

32 *Ut supra*, n. 27.

33 *Ibid.*, p. 140, 4.

34 « <politica> est pars ethice, in quo etiam docet, quas condiciones et dispositiones naturales oportet observare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo virtus regia et fiat rex perfectus », (*Ibid.*, 136).

35 « In philosophia ut diximus auctoritate Boetii a practica incipiendum est. Primo itaque instruendus est homo in moribus per ethicam. Ethica enim est moralis disciplina. Deinde in dispensatione proprie familie per echonomicam, economus enim dispensator dicitur. Postea in gubernatione rerum publicarum per politicam. Ipsa enim est, per quam totius civitatis utilitas administratur » (cf. Bamberg Cod. q. VI 30 [s. XII], apud M. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, T. II, Graz, 1957, p. 37).

36 Cf. *supra*, n. 21, où le texte en italique appartient à Boèce et le texte en gras à Cassiodore.

37 « Oeconomus interpretatur *dispensator*. Inde oeconomica dicta est dispensativa. Pólis Graece, Latine civitas dicitur, inde politica dicta est, id est civilis » (*ut supra*, n. 21).

38

solitaria	moralis	ethica
privata	dispensativa	oeconomica
publica	civilis	politica

de M. Grabmann et R. A. Gauthier a été repris par C. Lafleur[39], permettant ainsi d'enrichir notre connaissance des textes de ce milieu intellectuel. Je ne vais pas prendre tous les textes connus aujourd'hui ; je vais me limiter à une analyse chronologique des textes emblématiques d'une tentative de justification du contenu doctrinal de chaque science pratique.

Le premier texte, atypique, c'est le *Guide de l'étudiant*[40]. Il ne partage pas la *philosophia moralis* en trois, mais en quatre parties. En premier lieu la *theologia*, d'après laquelle *anima* [...] *totaliter vivit in Deo*. Il est évident que la justification ne commence pas par la *theologia* – déjà bien justifiée au moyen âge – mais par la deuxième partie de la *philosophia practica*, la science *ypotica* ou *scientia de subditis*, des sujets, d'où l'étymologie : *appellatur ab ypos, quod est 'sub', quasi scientia de subditis*, avec laquelle l'auteur essaie de se référer à l'*oeconomica*. En troisième lieu la *politica*, *vocatur a polis, quod est 'civitas'*. Et en quatrième lieu, la *monostica*, d'après laquelle *anima vivit ut in se ipsa*. Selon son étymologie, la *monostica* reçoit son nom *a monos, quod est 'unum', quia anima secundum hanc virtutem de se proprie cogitat*[41].

La tripartition réapparaît dans un texte anonyme de Munich, *Sicut dicit Ysaac*, transcrit par M. Grabmann et daté vers 1250[42]. Ici le langage de la *philosophia practica* devient un peu forcé, surtout dans la première et deuxième parties, car l'auteur définit chaque partie selon un *bonum* qui, dans la première partie, s'appelle *bonum monasticum, quia habet curam animam*. Selon l'auteur, il s'agit du bien du *monachus*,

---

39 Cf. C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e siècle. Textes critiques et étude historique*, Montréal-Paris, Institut d'études médiévales / Vrin, 1988 et *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle. Autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109* (Actes du colloque international édités par C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier), Turnhout, Brepols (Studia Artistarum, 5), 1997.

40 C. Lafleur (avec la collaboration de J. Carrier), *Le "Guide de l'étudiant" d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle* (Édition critique provisoire du ms. Barcelona, Arxiú de la Corona d'Aragó, Ripoll 109, fols 134ra-158va), Québec, Faculté de Philosophie, Université Laval, 1992.

41 « <...> de secunda specie philosophie, scilicet de morali <...>. Dividitur autem hec scientia secundum multiplicem vitam anime in bono. Dicit autem Augustinus quod anima uno modo totaliter vivit in Deo ; et secundum hoc est theologia que tradita solum a spiritu sancto <...>. Anima iterum vivit in bono aliorum, et hoc dupliciter. Uno modo in regendo sibi subditos cogitando de bono eorum inquantum potest et ut debet. Et secundum hoc est Liber de vera iustitia vel Liber de officiis quod idem est quem fecit Tullius. Et hec scientia ypotica appellatur ab ypos, quod est 'sub', quasi scientia de subditis. Item, anima vivit in bono omnium communiter secundum legem communem, et secundumm hoc est scientia que traditur in legibus et decretis. Que politica vocatur a polis, quod est 'civitas', eo quod est de iure et defensione iuris eorum que sunt in civitatibus constituta. Quarto modo anima vivit ut in se ipsa bene regendo potentias sensibiles. Hec vita proprie consistit in virtute consuetudinali, de qua dicitur in secundo Ethicorum quod nomen accipit ab assuetudine. Hec enim virtus maxime acquiritur per assuetudinem bonarum operationum. Et secundum hoc est scientia libri Ethicorum. Est enim ethis grece 'habitus' latine. Et hec scientia alio nomine monostica a monos, quod est 'unum', quia anima secundum hanc virtutem de se proprie cogitat vel de sui bono. » (cf. Lafleur, *ut supra*, n. 40, § § 73-76).

42 M. Grabmann, « Die Aristoteleskommentatoren Adam von Bocfeld und Adam von Bouchermefort. Die Anfänge der Erklärung des 'Neuen Aristoteles' in England », dans *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*, München, Aschendorff, 1936, T. II, p. 155. Pour la date, voir C. Lafleur, *Quatre introductions... , ut supra*, n. 39, p. 138.

lequel reçoit son nom de *monos quod est unum et ycos quod est custos quasi custos unius*. Aussi forcée semble l'étymologie de la deuxième partie, appelée *yconomica* par dérivation *ab yconos [yconomos ?] quod est dispensatio*. La *politica*, en revanche, garde la même étymologie que dans le *Guide de l'étudiant* : *politica dicitur a polis, quod est civitas*[43].

Dans la *divisio scientiarum* d'Arnoul de Provence, datée aussi autour de 1250[44], il y a deux aspects à distinguer. D'abord, on peut percevoir une considération quantitative des différences entre *monostica, dicta a monos, quod est unus*, et *politica, dicta a polis, quod est pluralitas […] quasi scientia de regimine plurium*. Évidemment l'auteur a abandonné la prétention de jeter les fondements de la *politica* sur l'équation *polis* = *civitas*, car pour lui *polis* ne semble pas signifier *civitas*, mais surtout *pluralitas*. Ensuite, quand il doit justifier la scientificité de chaque science pratique, il utilise la désinence *icus* des adjetifs *monosticus*, *yconomicus* et *politicus* et affirme que le mot grecque *ycos* signifie *scientia*[45].

En outre, le Prologue à l'*Isagoge* de Porphyre connu comme *Ut ait Tullius*, postérieur à la *divisio* d'Arnoul[46], reprend la différence quantitative entre *monostica* et *politica*, mais il lie *polis* aussi à *civitas*. Le texte insiste sur la désinence *icus* des adjetifs *monosticus*, *yconomicus* et *politicus*, mais au lieu d'interpréter *ycos* comme équivalent de *scientia*, il le traduit comme *custos* ou *custodia*. À cause de cela, la *monostica* serait *custodia unius*, l'*yconomica custodia domus* et la *politica* deviendrait *plurium vel civitatis*

---

43 « Moralis autem dividitur tripliciter quia triplex est bonum. Est enim bonum monasticum et est bonum hyconomicum et est bonum politicum. Bonum monasticum dicitur quando aliquis debet regere seipsum tantum. Hoc modo monacus debet habere bonum monasticum, quia habet curam animae. Unde dicitur monachus a monos quod est unum et ycos quod est custos quasi custos unius sc. anime. Yconomica dicitur ab yconos quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus. Politica dicitur a polis, quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitates ut prepositi et alii. » (cf. M. Grabmann, « Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des 13. Jahrhunderts », dans *Mittelalterliches Geistesleben…* (*ut supra*, n. 42), München, Aschendorff, 1926, T. I, p. 245 s.).

44 Cf. C. Lafleur, *Quatre Introductions…*, *ut supra*, n. 39, p. 127 s.

45 « <Philosophia> moralis autem … dividitur secundum modos bene vivendi et conversandi. Est autem triplex modus bene vivendi et conversandi. Unus cum subditis, militibus et civibus, qui consistit in regimine populi, regionis vel civitatis, et de illo est una pars moralis que dicitur politica, dicta a polis, quod est 'pluralitas', et ycos, 'scientia', quasi scientia de regimine plurium. Et hanc dicunt quidam haberi per leges et decreta ; alii a Tullio traditam esse in quibusdam libris qui non multum a nobis habentur in usu. Alius est modus conversandi cum propria familia, de quo est alia pars moralis, que dicitur yconomica, dicta, ut exponunt quidam, a yconomos, quod est 'dispensare' et ycos, 'scientia', quasi scientia dispensandi et regendi propriam familiam. Et ista dicitur tradi a Tullio in quodam libro de regimine familie. Tertius est modus vivendi et conversandi secum propriam animam gubernando, de quo est pars moralis, que dicitur monostica, dicta a monos, quod est 'unum', et ycos, 'scientia' quasi scientia de regimine unius, scilicet sui ipsius » (cf. C. Lafleur, *Quatre introductions…*, *ut supra*, n. 39, p. 333-5).

46 Selon R. A. Gauthier (« Arnoul de Provence… », *ut supra*, n. 22, p. 142), le texte est postérieur à 1246/7 et antérieur à 1260. Voir aussi C. Lafleur, *Quatre introductions…*, *ut supra*, n. 39, p. 394, n. 20.

custos[47]. Ainsi la *politica* montre un trait platonicien : elle est une sorte de science des « custodes ».

Il y a encore d'autres textes qui justifient étymologiquement les sciences pratiques. Parfois ils reprennent la contraposition entre le caractère individuel de la *monostica* et le caractère pluriel de la *politica*. Parfois ils trouvent la 'scientificité' des sciences pratiques dans la désinence *icus* des adjectifs qu'ils rapportent à *ycos*, mot qu'ils traduisent par *scientia*. Et parfois ils identifient l'origine de l'*yconomica* en supposant que le nom de son fondateur aurait été un certain *Yconomus*[48]. Je ne peux pas analyser ici tous les textes que j'ai trouvés (et, d'ailleurs, je n'ai pas trouvé tous les textes qui existent)[49]. On doit noter l'insistance des *divisiones* à trouver quelque

---

47 « Practica vero scientia dividitur in monosticam, yconomicam et politicam, et hec divisio sic sumitur. Practica vero est scientia que ordinat hominem ad regimen ipsius vel alterius. Aut ergo ordinat hominem ad regimen sui tantum et sic est monostica, et dicitur a monos, quod est unum, et ycos, quod est custodia, quasi unius custodia. Aut ordinat hominem ad regimen alterius, et hoc dupliciter, quia aut ad regimen alterius sibi subditi tantum, vel subditi et propinqui. Si subditi tantum, sic est yconomica, que docet qualiter homo sue familie debeat disponere, et dicitur yconomica ab ycos, quod est custodia, vel ab ycos quod est domus, et custos, custodis ; tractat enim de custodia domus ; vel dicitur ab Yconomo inventore. Si vero ordinet hominem ad regimen sibi subditi et propinqui, sic est politica, per quam homo scit regere civitatem ; et dicitur politica a polis, quod est pluralitas vel civitas, et custos, custodis, quasi plurium vel civitatis custos. Practica traditur ab Aristotile in Ethicis, secunda a Tullio in libro De officiis, tertia in legibus et decretis. Prima tribus indiget, scilicet fuga vitiorum, exercitio virtutum, exemplum bonorum. Yconomica duobus indiget, scilicet liberalitate et equitate, liberalitate ut sua libenter distribuat, equitate ut nichil retineat aliorum. Politica vero duobus indiget, scilicet mansuetudine et iustitia, mansuetudine erga propinquos et bonos, iustitia era malos subditos et perversos » (cf. G. Dahan, « Une introduction à l'étude de la philosophie : *Ut ait Tullius* », dans Lafleur – Carrier (éds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 50-1).

48 Voir par exemple le texte *Philosophia* (ms. Oxford, Bodleian Library, Corpus Christi College, 283 fol. 151 va-vb et 243 fol. 3vb), atribué a Oliverus Brito : « Practica <philosophia> dividitur in monosticam, yconomicam et politicam. Monostica est quae ordinat hominem ad regimen sui, et dicitur a monos, quod est unus, et ycos, quod est scientia, quasi scientia unius. Et hec habetur a monachis et heremitis. Et hec datur ab Aristotile in Ethicis. Yconomica est que docet propriam familiam ordinare, unde yconomos grece, dispensator latine ; vel dicitur ab Yconomo, huius scientie primitur inventore. Et hec a Tullio libro suo De Officiis enodatur. Politica nominatur que docet regere populos et civitates, unde dicitur a polis, quod est civitas vel pluralitas. Et hec traditur in legibus et decretis » (cf. C. Lafleur avec la collaboration de J. Carrier, « L'*Introduction à la philosophie* de maître Olivier le Breton », dans Lafleur – Carrier (éds.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle*, p. 481.

49 Voir aussi : « Tunc accedendum est ad divisionem moralis philosophie vel scientie. Que, cum sit de bono ut dictum fuit, triplex autem est bonum, scilicet monosticum, yconomicum, politicum. Monosticum dicitur illud bonum per quod aliquis regit et ordinat se ipsum tantum, ut sit in monachis et religiosis viris qui non habent aliquam curam nisi sui ipsius tantum, et in pluribus laycis ; unde dicitur monosticum, a monos quod est unum, et custos, quasi scientia de custodia unius. Aliud autem est bonum quo aliquis se et sibi coniunctas personas regit ut pater familias se et suam familiam, et hoc est bonum yconomicum ; ycos idem est factor vel dispensator, talis dispensat familie sue. Tertium est bonum politicum, a polis quod est civitas, quo aliquis regit se et sibi coniunctos et totam civitatem sive plures, scilicet civitates. Secundum bonum est in hominibus maritatis, tertium est in principibus terre et prelatis. De bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam, sed ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis, vel, secundum alios, in quodam libro a Tullio composito, aut etiam, secundum alios, Aristoteles

fondement des sciences pratiques là où le fondement théorique leur manque. On peut percevoir aussi un plus grand effort pour justifier la *monostica* ou l'*oeconomica* que pour justifier la *politica.*

En générale, les *divisiones* montrent trois traits : (1) Absence d'une systématicité liant les trois parties de la *philosophia practica*[50]. (2) Insistance sur les différences seulement quantitatives entre les différentes parties de la *philosophia practica*, tout en oubliant les caractéristiques qui définissent chaque partie ; un *leitmotiv* des *divisiones* est leur description de la *moralis* ou éthique individuelle -que les *divisiones* appellent *monastica* ou *monostica* – en se référant au caractère unitaire du sujet de la *monastica* par opposition à la pluralité de sujets de la *politica.* La conséquence de ce manque de systématicité et de cette optique quantitative'est que la *philosophia practica* se montre comme un ensemble de disciplines isolées. (3) Identification d'une des parties de la *philosophia practica*, la *politica*, avec un *corpus* textuel spécifique : les *leges* du droit romain et les *decreta* du droit canonique[51]. L'équation *politica = leges et decreta* est un trait nouveau qui apparaît seulement dans les *divisiones philosophiae* de la première moitié du XIII^e^ siècle. R. A. Gauthier explique l'équation en disant qu'une source arabe aurait mentionné les *Lois* de Platon, inconnues des maîtres ès arts, pour se référer à la *scientia politica*[52]. L'équation *politica = lex* résout la *politica* en loi positive ; ainsi, la *politica* acquiert un contenu juridique, loin du contenu philosophique de la *politica* d'Aristote. En somme : tripartition sans système, isolement des parties ; distinction uniquement quantitative entre les parties ; et identification de la *politica* avec la *lex*[53]. Le vide aristotélicien de la *philosophia practica* dans les *divisiones philosophiae* de la première moitié du XIII^e^ siècle répète la situation de la tradition qui commence avec Cassiodore. Pendant sept siècles, l'Occident a connu un schème de la *philosophia practica* sans contenu politique au sens signalé par Aristote.

---

composuit scientiam de hiis, sed nondum est adhuc translata nobis in latinum » (ms. Bruges, Bib. de la Ville 496, fol. 80 ra. Je cite le texte selon la transcription de R. A. Gauthier, dans « Arnoul de Provence… », *ut supra*, n. 22, p. 141 s).

50 G. Wieland, dans *Ethica-Scientia practica. Die Anfänge der philosophischen Ethik im 13. Jahrhundert*, Münster, Aschendorff (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Neue Folge, 21), 1981, p. 95 et ss., a montré que la caractéristique commune aux *divisiones philosophiae* est la présentation de la *philosophia practica* articulée dans une *triplex divisio*, sans des rapports entre ses parties.

51 L'identification *politica = decreta* a été interpretée, dans le milieu des artiens, comme acceptation de la concurrence des canonistes sur les sujets politiques : J. Miethke « Die Anfänge des säkularisierten Staates in der politischen Theorie des späteren Mittelalters », dans *Entstehen und Wandel verfassungsrechtlichen Denkens*, Berlin, Duncker & Humblot, 1997, p. 20 et Id. « Kanonistik, Ekklesiologie und politische Theorie : Die Rolle des Kirchenrechts in der politischen Theorie des Spätmittelalters », dans P. Landau & J. Mueller (éds.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Medieval Canon Law*, Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana (Monumenta Iuris Canonici,. Series C, Subsidia., 10), 1997, p. 1030 ss.

52 « Faute de connaître l'œuvre de Platon, les maîtres ès arts auraient vu dans les 'lois', les lois civiles, et leur auraient ajouté les 'décrets', c'est-à-dire les lois ecclésiastiques » (R. A. Gauthier, « Arnoul de Provence… », *ut supra*, n. 22, p. 141, n. 30.

53 Le prototype de la *philosophia practica* de ce milieu est un texte attribué à Oliverus Brito : « Politica nominatur que docet regere populos et civitates, unde dicitur a polis, quod est civitas vel pluralitas. Et hec traditur in legibus et decretis » (*ut supra*, n. 48).

3. En attendant l'arrivée de la *Politique* ?

Je reviens à la question : y a-t-il eu des traditions qui ont facilité l'apparition de la *Politique* et ont opéré comme cause de sa réception ? Je vais commencer par une réflexion sur la tradition académique, car c'est en elle que le lien entre cette tradition et la *Politique* est plus clair. Bien qu'avant l'apparition de la *Politique* l'Occident ignorât le contenu de la discipline *politica*, trois textes témoignent qu'on savait au moins qu'Aristote avait écrit un livre sur la science appelée *politica.*

Le premier est le traité, déjà mentionné, *De divisione philosophiae* de Dominicus Gundissalinus (moitié du XII^e^ siècle). Gundissalinus identifie une partie de la *philosophia practica*, la *scientia gubernandi civitatem*[54] – ou *civilis ratio* – avec la *politica*, laquelle, affirme-t-il, aurait été traitée *in libro Aristotelis, qui politica dicitur*[55]. Plus tard, vers la moitié du XIII^e^ siècle, le texte connu comme *Sicut dicit Ysaac*, d'abord transcrit et attribué par M. Grabmann à Nicolas de Paris[56] et aujourd'hui considéré anonyme par C. Lafleur[57], soupçonne aussi l'existence de la *Politique* : *alii dicunt quod Aristoteles fecit* < … > *scientiam de hoc, que nobis* < … > *non est translata*[58]. La même chose arrive avec le ms. anonyme de Bruges, Bibliothèque de la Ville 496, fol. 80 ra, provenant du milieu artien vers 1250. Cet écrit anonyme, qui fait appel vraisemblablement aux mêmes sources du *Sicut dicit Ysaac*[59], place la *politica* comme troisième partie de la *philosophia moralis* et mentionne un livre dans lequel *Aristoteles composuit scientiam de hiis*[60].

Ces auteurs possédaient une idée éloignée du contenu de la *politica*. En effet, tandis que Gundissalinus semble assimiler la *politica* au genre miroir de princes, les deux autres auteurs se montrent désorientés par rapport au contenu du livre d'Aristote. Ils ne savent pas avec certitude où se trouve exposée la science aristotélicienne sur l'*oeconomica* et la *politica.* C'est pourquoi ils oscillent entre l'identification de l'*oeconomica* et de la *politica* avec les *leges et decreta*, l'identification avec le *De Officiis* de Cicéron et la mention d'un livre d'Aristote dont le contenu est inconnu. Chacune de ces possibilités est attribuée à l'autorité d'un timide *quidam dicunt*.

---

54 L. Baur, *Dominicus Gundissalinus…* (*ut supra*, n. 26), p. 134.

55 « Et hec quidem scientia, continetur in libro Aristotelis, qui politica dicitur, et est pars ethice, in quo etiam docet, quas condiciones et dispositiones naturales oportet observare in filiis regum et in aliis ad hoc, ut ille in quo inuente fuerint eligatur ad regnum, deinde illum in quo fuerint, qualiter oportet morigerari, quousque perficiatur in eo virtus regia et fiat rex perfectus » (*Ibid.*, p. 26).

56 M. Grabmann, « Die logischen Schriften des Nikolaus von Paris und ihre Stellung in der aristotelischen Bewegung des XIII. Jahrhunderts », dans Id., *Mittelalterliches Geistesleben*, *ut supra*, n. 42, p. 244.

57 C. Lafleur, *Quatre introductions…* , *ut supra*, n. 39, p. 391, n. 12.

58 « Yconomica dicitur ab yconos quod est dispensatio quando aliquis bene scit dispensare proprie familie, propriis filiis et filiabus, famulis et famulabus. Politica dicitur a 'polis', quod est civitas, secundum quod huius prelati dicuntur regere civitates ut prepositi et alii. Due ultime partes scilicet yconomica et politica, sicut quidam dicunt, traditur in legibus et decretis, alii dicunt, quod traditur a Tullio in libro de officiis. Alii dicunt, quod Aristoteles fecit in lingua arabica quandam scientiam de hoc, que nobis adhuc non est translata » (cf. Grabmann, *ut supra*, n. 56, p. 245 s.)

59 R. A. Gauthier a marqué la ressemblance entre les textes dans « Arnoul de Provence… », *ut supra*, n. 22, p. 141. Voir aussi Lafleur, *Quatre introductions…* , *ut supra*, n. 39, p. 391.

60 *Ut supra*, n. 49.

Nous trouvons donc une situation où confluent trois éléments : d'abord, une tradition qui va de Cassiodore jusqu'au XIII^e^ siècle et qui transmet un schème tripartite de la *philosophia practica* d'origine non-aristotélicienne ; ensuite, la tradition des *divisiones philosophiae* de la première moitié du XIII^e^ siècle, qui reprend ce schème avec toutes ses caractéristiques et qui identifie la *politica* avec les *leges et decreta* ; et, finalement, les textes témoignant que, immédiatement avant la traduction de la *Politique*, on savait déjà qu'elle existait, mais on ignorait son contenu. De cette dernière situation, le texte déjà mentionné constitue le paradigme :

> De bono yconomico et politico *non habemus aliquam scientiam*, sed ut dicunt aliqui, de istis determinatur in legibus et decretis, vel, secundum alios, in quodam libro a Tullio composito, aut etiam, secundum alios, Aristoteles composuit scientiam de hiis, sed nondum est adhuc translata nobis in latinum[61].

L'expression *de bono yconomico et politico non habemus aliquam scientiam* est un exemple du fait que l'Occident possédait le schème de la *philosophia practica* et connaissait le nom des disciplines qui l'intégraient, mais manquait de son contenu théorique. Aussitôt qu'on a connu le texte de la *Politique*, il est arrivé ce qui devait arriver : on a remplacé le contenu juridique de la discipline *politica* – ou dans certains cas, son identification avec *De Officiis* – par le contenu qu'Aristote transmettait dans sa *Politique*.

S'il a été relativement facile de montrer l'anticipation de la réception de la *Politique* dans la tradition académique, il est difficile de prouver que cette anticipation existait dans la tradition des traités. Je ne connais aucun traité qui ait exprimé son soupçon sur l'existence du texte d'Aristote, mais nous savons bien qu'à partir du moment où la *Politique* a été connue, elle a été incorporée au répertoire argumentatif des traités. Peut-être pourrions-nous supposer, comme hypothèse, que le succès obtenu par la *Politique* dans la tradition académique a nourri la tradition des traités. Si tel avait été le cas, les traités auraient reçu la *Politique* de la tradition académique. Dans ce cas, une fois la *Politique* connue, les deux traditions, celle des traités et l'académique, auraient convergé l'une dans l'autre. En effet, nous savons avec certitude que, lorsque la *Politique* fut connue, elle agit sur la tradition des traités comme achèvement d'une tradition qui avait, jusqu'ici, traité des problèmes politiques avec des textes de peu de force philosophique. Et nous savons aussi que les tentatives du pouvoir temporel pour atteindre une certaine indépendance par rapport au pouvoir spirituel ont trouvé une satisfaction théorique dans le contenu de la *Politique*, car avec elle on pouvait développer des bons arguments sur l'ontologie et l'autonomie de ce pouvoir temporel.

4. Conclusion

Une synthèse des moments les plus importants de ce parcours historique nous oblige à reculer, en premier lieu, jusqu'à Boèce. Boèce est le premier auteur qui a donné le nom de *philosophia practica* au groupe intégral des trois sciences dont il

61 *Ibid.*

avait, paradoxalement, omis les noms. Nous devons à Cassiodore, en deuxième lieu, le nom que Boèce n'avait pas donné à chacune des sciences de sa *philosophia practica*, c'est à dire *moralis*, *dispensativa* et *civilis*. En troisième lieu, Hugues de S. Victor reprend les classifications de Boèce et de Cassiodore et fait équivaloir le triptyque *moralis-dispensativa-civilis* au triptyque *moralis-oeconomica-politica*, c'est-à-dire, Hugues introduit, pour la première fois dans le monde latin, les noms que nous avons l'habitude d'attribuer à la tripartition de la *philosophia practica* que nous appelons 'aristotélicienne'. En même temps Hugues tente d'offrir une justification étymologique de l'*oeconomica* et de la *politica*. C'est la première fois qu'un auteur latin cherche les fondements étymologiques de ces disciplines. En quatrième lieu, cette recherche des fondements étymologiques est imitée massivement par les *divisiones* de la première moitié du XIII^e^ siècle, probablement parce qu'elles n'avaient pas encore une autre manière de justifier la scientificité des sciences pratiques. La connaissance complète en Occident des *libri morales* d'Aristote facilite l'irruption du contenu théorique des sciences pratiques avec la conséquence de l'abandon de l'étymologie et le début du chemin de la théorie propre à chaque science pratique.

Si nous examinons le processus intégral de réception progressive en Occident, dès le commencement du XII^e^ siècle, de tous les textes aristotéliciens, nous trouvons un aspect fondamental pour comprendre ce processus de réception : bien que dans le schème des *divisiones philosophiae* les textes aristotéliciens récemment connus complétassent avec un nouveau contenu les différentes branches de la connaissance, certaines parties du savoir restaient toujours vides, avec un nom, mais sans contenu, c'est-à-dire sans des textes pouvant satisfaire théoriquement les exigences de cette branche de la connaissance. C'est pourquoi les *divisiones philosophiae* étaient complètes en tant que schèmes d'organisation de la connaissance, mais incomplètes en ce qui concerne leur contenu. Mais, pour la même raison, ces schèmes constituaient un projet stimulant pour continuer la recherche des textes qui servaient à compléter les branches de connaissance encore vides.

La troisième partie de la *philosophia practica* est justement un paradigme de cette situation. J'ai essayé de montrer que cette troisième partie apparaît dans les schèmes quelque fois avec un nom, quelque fois sans nom, mais toujours sans contenu défini, car, dès Boèce, personne n'était arrivé à spécifier nettement son contenu théorique. En effet, dès le VI^e^ siècle, la troisième partie avait eu un lieu dans l'ensemble que Boèce avait appelé, pour la première fois dans le monde latin, *philosophia practica*. Mais elle apparaissait dans ce schème parfois sans nom – c'est le cas de Boèce, qui ne lui attribuait pas de nom et qui la décrivait comme *cura rei publicae* –, parfois avec un nom, mais toujours avec un contenu diffus. Cela s'est continué jusqu'à ce que le texte de la *Politique* d'Aristote fût connu[62]. Depuis lors, la troisième partie de la *philosophia practica* a pu s'incorporer avec aplomb au schème du savoir pratique : la

62 Sur la réception de la *Politique* v. C. Flüeler, « Die Rezeption der 'Politica' des Aristoteles an der Pariser Artistenfakultät im 13. und 14. Jahrhundert », dans J. Miethke, (ed.), *Das Publikum politischer Theorie im 14. Jahrhundert*, München, Oldenburg, 1992, p. 127 ss. ; et Id., *Rezeption und Interpretation…* (*ut supra*, n. 7), t. 1, p. 15 ss.

discipline représentée par la troisième partie a trouvé dans la *Politique* un texte lui permettant de gagner un lieu dans la tripartition, de justifier son contenu théorique comme étant une connaissance scientifique et de légitimer son nom de *politica* comme nom d'une partie intégrante du système des trois disciplines unifiées dans la nouvelle *philosophia practica* avec l'empreinte d'Aristote.

L'enseignement de la logique

ALESSANDRO D. CONTI

Boethius's Commentary on the *Categories*

Some Brief Remarks on Substance and Predication

The category of substance is the most important category among the ten listed by Aristotle in the homonymous treatise. In the Middle Ages far and away the most influential commentary on Aristotle's text was that of Boethius, as he was an undisputed *auctoritas* for all the medieval commentators of the *Ars vetus*. Like the most important Greek commentators of the *Categories*, Boethius supported a nominalist evaluation of the book when discussing the *intentio* of the work, but a realist reading when commenting on many crucial passages of the tract, since he assumed that the structure of our language depends on and mirrors the structure of the world. As a consequence, he can be truly considered the 'father' of both the main and opposite interpretative schools of Aristotle's categorial doctrine during the Late Middle Ages : the Realist school and the Nominalist school. For example, Boethius's commentary on the *Categories* is the main source of both Walter Burley's last commentary on the *Categories* (1337) and Ockham's commentary (1320-1324) as well, and Burley and Ockham are notoriously the most remarkable thinkers of the Late Middle Ages among the champions of the realist and nominalist approaches to categories and universals respectively.

In what follows I would like to focus on the most important theories of Boethius' categorial doctrine, namely the theory of substance and that of predication, which lay down the relationships between primary and secondary substances and between substance and accidents. Boethius' discussion of the nature of substances and their relation to accidents is very original for more than one aspect and it properly is at the origin of both the nominalist and the realist accounts of the *Categories* in the Late Middle Ages. As is well known, Boethius' commentary on the *Categories* is a bridge between Porphyry's reading of the treatise and the Medieval tradition, hence for a better understanding of Boethius' conception I shall start this exposition of the core of his theory of categories with a very short presentation of Porphyry's (and, more generally, Neoplatonic) explanation of the book. The second section will be dedicated to Boethius' general assessment of the treatise. The third section will deal with Boethius's theories of substance and predication jointly. In the final section, I shall draw some conclusion about the general significance of Boethius' commentary on the *Categories* for the history of Late Medieval ontology and semantics.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 297-306
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133176

Porphyry thought that the Aristotelian treatise on the categories was a sort of introduction to philosophy as a whole, and especially to the physical part of it[1]. Moreover, as is well known, the main goal of Porphyry's exposition of the *Categories* was to show the possibility of an integration between the philosophies of Plato and Aristotle[2]. Porphyry held : (1) a difference of fields of interest between Plato and Aristotle, the former being mainly interested in metaphysics and theology, the latter in logic and natural philosophy ; and (2) a division in spheres and procedures between logic and metaphysics, the former having as its concern demonstration and language, the latter beings as they are. Yet, these assumptions do not mean that ontology is absent from Porphyry's logical works, but that it is simplified and limited to the perceptible beings. As a matter of fact, Porphyry's commentaries on the *Categories* contain few references to Platonic philosophers and, what is more, only critical ones[3]. The consequences of this for the interpretation of the *Categories* were that the *skopòs* (*intentio* in Latin) of the book was identified as dealing with non-compounded utterances (namely, spoken expressions) in their capacity for signifying things[4], but that, despite the nominalist evaluation of the general aim of the book, Porphyry assumed that in many crucial passages the Stagirite speaks of extra-mental things, their real features, and their mutual relationships. It was possible in this way to reconcile the Platonic position with some Aristotelian statements that have the opposite sense[5].

Other capital points of Porphyry's explanation are the following : (1) the theory of the categories is the foundation of logic. (2) The table of categories has both a linguistic and an ontological value, in that it deals with terms viewed qua significant and thus with linguistic signs and the things to which they refer in the (material) world. (3) The division into categories can be somehow reduced to the division into substance and accident. (4) All the categories tend to have a similar internal structure based on genera, differences, and species. (5) There are at least three types of universals, separate universals, material universals, and mental universals. (6) The relationships between genera and species, universals and individuals are dynamic and not static, since that which is more universal produces that which is less.

---

1 Cf. R. Chiaradonna, 'Porphyry and the Aristotelian Tradition', in A. Falcon (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, Leiden – Boston, Brill, 2016, p. 321-340.

2 Cf. in particular A. C. Lloyd, 'Neo-Platonic Logic and Aristotelian Logic', in *Phronesis*, 1 (1955-56), p. 58-72, and p. 144-160. See also S. Ebbesen, 'Porphyry's Legacy to Logic : a Reconstruction', in R. Sorabji (ed.), *Aristotle Transformed : the Ancient Commentators and their Influence*, Ythaca, N.Y., Cornell University Press, 1990, p. 141-171 ; J. Barnes, *Porphyry : Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2003.

3 Cf. Chiaradonna, 'Porphyry and the Aristotelian Tradition', p. 324-325. See also, G. Karamanolis, 'Porphyry : the First Platonist Commentator on Aristotle', in P. Adamson *et al.* (eds), *Philosophy, Science, and Exegesis in Greek, Arabic, and Latin Commentaries*, London, Institute of Classical Studies, 2004, vol. 1, p. 97-120 ; and M. Griffin, 'What does Aristotle Categorize ? Semantics and Early Peripatetic Reading of the *Categories*', in *Bulletin of the Institute of Classical Studies*, 55 (2012), p. 69-108.

4 Cf. Porphyrius, *Isagoge et in Categorias commentarium*, ed. A. Busse, Berlin G. Reimer (Commentaria in Aristotelem Graeca, 4.1), 1887, p. 55, 16-56, 13.

5 This is the case with the primacy of primary substances in relation to the secondary ones – see below, p. 303.

Boethius develops in a quite peculiar way Porphyry's interpretation of the Aristotelian treatise. Fundamental to his doctrine of the categories seems to be a form of isomorphism among language, thought, and the world. Boethius seems to be convinced that (1) our thought is directly modelled on reality itself, so that it can reproduce reality in its elements, levels, and relations; and (2) by means of its connection to thought, ensured by the act of signifying that turns utterances into significative expressions, our language is firmly linked to reality, in spite of the conventional nature of linguistic signs[6]. This conviction explains why, like Porphyry, notwithstanding a nominalist evaluation of the general aim of the book, Boethius assumes that the doctrine of categories also has an ontological value, as it tells us about the constituents and structure of material reality.

As is well known, in the fourth chapter of the *Categories*, Aristotle lists ten items (substance, quantity, quality, relation, action, affection, where, when, position, possession) that he describes as what is signified by simple expressions considered *qua* opposed to complex expressions. Given that such a list of categories can be regarded as both a classification of things and a classification of the signs signifying those things, many disputes took place about them since Late Antiquity. Depending on the general evaluation of the division into categories, whether it primarily concerns things in the world or their signs, it is customary to classify the medieval commentators of the *Categories* as being realists or nominalists. Furthermore, Nominalists maintained that the division into ten categories was a partition of terms on the basis of (more or less) semantic criteria; on the contrary, Realists (1) considered the categorial table to be first of all a division of beings and only derivatively a homologous division of terms, and (2) held that the ten Aristotelian categories are the supreme genera of beings, irreducible to one another – even though there were some significant differences among them in establishing their nature and ontological status[7]. Boethius supports a sort of conciliatory solution according to which (1) the partition into ten categories is a division of signs signifying a division of things existing outside the mind, and (2) things which belong to one categorial field are really distinct from those belonging to another – for instance, substances are distinct from quantities and qualities; quantities are really distinct from substances and qualities, and so on. For this reason, he asserts that the Aristotelian *Categories* deals with *voces* (and not with *res*) precisely as they are significant[8]:

> In hoc igitur opere haec intentio est de primis rerum nominibus et de vocibus res significantibus disputare, non in eo quod secundum aliquam proprietatem figuramque formantur, sed in eo quod significantes sunt.

---

6 Cf. Boethius, *Commentarius in librum Aristotelis* Perì hermeneias, editio prima, ed. C. Meiser, Leipzig, Teubner, 1877, I, c. 1, p. 34, 5-41, 15; editio secunda, ed. C. Meiser, Leipzig, Teubner, 1880, I, c. 1, p. 25, 6-43, 25.

7 Cf. A. D. Conti, 'Categories and Universals in the Later Middle Ages', in L. Newton (ed.), *Medieval Commentaries on Aristotle's* Categories, Leiden, Brill, 2008, p. 369-409.

8 Boethius, *In Categorias Aristotelis libri quatuor*, in J.-P. Migne (ed.), *Patrologia Latina*, 64, 1847, (159-294), 159C. See also 160A, 160B, 161A, 162B, and 169C-D.

Many times, in different parts of his commentary, Boethius gives us the reasons for his nominalist choice. They are of two kinds : extra-textual and textual. The extra-textual reason can be tentatively summarized as follows : logic deals with the syllogism ; but a syllogism is a string of three propositions, which as such are nothing but compounded utterances ; hence, the *Categories* too, being a text of logic, must treat of utterances, and specifically of non-compounded utterances (*voces*), which are the basic components of the syllogism, just as the *Categories* is the basic and introductory treatise among those which constitute the discipline of logic[9].

There are also some important pieces of textual evidence adduced by Boethius : in the second chapter of the *Categories* (1a20-1b9)[10], Aristotle gives a fourfold division of things into universal substances (those things which are said of a subject but are not in any subject, such as *man*), individual substances (those things which are neither in a subject nor said of a subject, such as the individual man), universal accidents (those things which are both said of a subject and in a subject, such as *knowledge*), and individual accidents (those things which are in a subject but are not said of any subject, such as the individual knowledge-of-grammar). Universality and individuality, even though they are grounded in things, derive their reality from the ways of predication – states Boethius[11].

In the fourth chapter, when he introduces the table of the categories (1b25-2a3), Aristotle says that it is a division of what is said (*eorum quae dicuntur*. according to Boethius' translation) : certainly, it is utterances that are said and not things. Moreover, Aristotle claims that each of the items of the division into categories signifies either a substance or a quantity, and so on. But only utterances can signify, things being rather what is signified – remarks Boethius[12].

In the fifth chapter (3b 10-15), Aristotle asserts that a primary substance signifies a single item (*hoc aliquid* according to the Latin translation) whilst a secondary substance signifies a qualifying (and therefore common or universal) item (*quale quid* according to the Latin translation), notwithstanding it seems to signify a single item. For terms alone can signify, and not things, it is evident that in this passage Aristotle refers to the names of individual and universal substances – declares Boethius[13].

---

9 Cf. Boethius, *In Categorias*, 161D.

10 Every quotation from the text of Aristotle's *Categories* is taken from Ackrill's translation : Aristotle, *Categories and De interpretatione*, translated with notes by J. L. Ackrill, Oxford, Clarendon Press, 1963.

11 Cf. Boethius, *In Categorias*, 170B-D.

12 Cf. Boethius, *In Categorias*, 180C-D : 'Sunt vero quidam qui contendunt recte enumerationem non esse dispositam, alii namque ut supervacua quaedam demunt, alii ut curto operi addunt, alii vero permutant, quos nimirum non recte sentire alio nobis opere dicendum est ; ait autem : *eorum quae secundum nullam complexionem dicuntur*. Adeo non de rebus sed de vocibus tractaturus est, ut diceret *dicuntur*. Res enim proprie non dicuntur sed voces : et quod addidit, *singulum aut substantiam significat*, late patet eum de vocibus disputare ; non enim res sed voces significant, significantur autem res. Sine complexione vero dicuntur (ut dictum est) quaecumque singulari intellectu et voce proferuntur ; secundum complexionem vero quaecumque aliqua coniunctione vel accidentis copulatione miscentur'. See also 162B.

13 Cf. Boethius, *In Categorias*, 194C-195D.

On the other hand, in Boethius' view, the treatise somehow deals with extramental things. In fact, the book is concerned with words of first imposition, which directly refer to things[14], and it is not possible to cope with such terms without at the same time dealing with the things signified themselves, for signs and the signified things always come together[15] : '*Res etenim et rerum significatio iuncta est*'.

Yet, paradoxically the keystone of Boethius' realist reading (of many points) of the treatise lies mainly in his evaluation of the tables in chapters two and four of the book – that is to say, of those same chapters that had served him as a support for the determination in a "nominalist" sense of the *intentio* of the *Categories*. As we have already seen, in chapter two Aristotle divides the things there are (*ta onta*) into those things which are said of a subject but are not in any subject ; those which are in a subject but are not said of any subject ; those which are both said of a subject and in a subject ; and those which are neither in a subject nor said of a subject. On the contrary, in chapter four, the Stagirite divides the words into ten different groups (or categories), for he affirms that what is said without any combination (*ta legòmena aneu symplokes* – namely, simple expressions) signifies either substance, or quantity, or quality, or relatives, and so on (*Eorum quae secundum nulla complexionem dicuntur singulum aut substantiam significat* etc., according to Boethius' translation). Boethius thinks that the fourfold and tenfold divisions range over the same sets of entities, for they are the smallest and the biggest possible divisions of everything which is (*res*)[16] :

> Hic Aristoteles sermonum omnium multitudinem in parvissimam colligit divisionem. Nam quod *rerum vocabula decem praedicamenta distribuit, maior hac divisione non potest inveniri* ; nihil enim esse poterit quod huic divisioni undecimum adiici queat. *Omnis* enim *res* aut substantia est, aut quantitas, aut qualitas, aut ad aliquid, aut facere, aut pati, aut quando, <169D> aut ubi, aut habere, aut situs ; quocirca tot erunt etiam sermones qui ista significent. Et haec est maxima divisio, cui ultra nihil possit adiungi. *Parvissima vero est quae fit in quattuor* : in substantiam, et accidens, et universale, et particulare. *Omnis* enim *res* aut substantia est, aut accidens, aut universalis, aut particularis. Sicut ergo decem superioribus nihil addi poterat, ita ex his quattuor nihil demi. Nam neque minor ulla divisio his quattuor fieri potest, nec maior quam si denario limite praedicamenta claudantur.

Consequently, on Boethius' reading, the division into ten categories is both a division of words (or utterances) and a division of things *extra animam*, and the latter is more important than the former since the division of simple expressions (or terms) is grounded onto the division of (extramental) things. In reality itself there are ten different kinds of things, each irreducible to the other. In the prologue of his commentary Boethius claims that the onomastic activity of men presupposes not only the existence of things, but also the stability of their own natures[17] : '*Rebus*

14 Cf. Boethius, *In Categorias*, 159C-D.
15 Cf. Boethius, *In Categorias*, 161C.
16 Boethius, *In Categorias*, 169C-D.
17 Boethius, *In Categorias*, 159A.

praeiacentibus et in propria principaliter naturae constitutione manentibus, humanum solum genus exstitit quod rebus nomina posset imponere'. Thereby he holds the principle of a close isomorphism between language and the world – that same principle which was to rule the epistemology and semantics of Late Medieval Realist authors. Boethius writes in the prologue of his commentary on the *Categories*[18] :

> Nam quoniam decem rerum genera sunt non secundum orationem, sed secundum rerum significationem in decem praedicamenta voces dividit, deque his tractat. Atque ideo necesse fuit quodammodo disputationem de rebus quoque misceri, ita (ut dictum est) ut non aliter nisi ex rebus proprietates in sermonibus apparerent, atque ita non de rebus proprie, sed de praedicamentis, id est, de ipsis rerum significativis vocibus, in eo quod significantes sunt, seriem disputationis orditur.

The core of Boethius' theory of categories is the doctrine of substance, developed in the fifth chapter of his commentaries on the *Categories*. Boethius characterizes substance as something which (1) is a positive being, (2) does not inhere in something else, and (3) is a compound of matter and form[19]. This seems to mean that primary substances alone (that is, individual, or singular, substances) are substances properly speaking, as secondary substances are not compounds of matter and form since they can rather be identified with the substantial forms (or *species* according to Boethius' terminology)[20]. This conclusion is confirmed by his analysis of the distinctive mark (*proprium*) of the category of substance as being capable of admitting opposites while remaining numerically one and the same, a description satisfied only by singular substances[21]. Consequently, secondary substances (namely, universal substances) belong to the category of substance by virtue of the individuals that instantiate them, since they do not satisfy the last requirement as they certainly are not one in number, as requested by the *proprium*. Secondary substances therefore are *per se* in the category of substance only insofar as they are predicated *sicut de subiecto* of individual (or primary) substances[22]. In this way, the primary substance is described

---

18 Boethius, *In Categorias*, 163A-B.

19 Cf. Boethius, *In Categorias*, 184A-B.

20 Cf. Boethius, *In Categorias*, 184A : 'Cum autem tres substantiae sint, materia, species, et quae ex utrisque conficitur undique composita et compacta substantia'.

21 Cf. Boethius, *In Categorias*, 198D-199D.

22 Boethius, *In Categorias*, 189C-D : 'Haec quoque est de eadem re probatio, qua recte post primas substantias genera et species esse positas verissima ratione confirmat. Namque indiuidua idcirco primae dicuntur esse substantiae, et quod aliis cunctis subiaceant. Nam quoniam secundis substantiis ad praedicationem suppositae sunt, et de his secundae substantiae dicuntur, et quoniam accidentibus ut possint esse accidentia subduntur, idcirco primae substantiae sunt. Et sicut primae substantiae cunctis subiacent accidentibus, sic etiam secundae. Nam quoniam aliquis homo accidentibus subiacet, et homo et animal accidenti supponitur, et quoniam est quidam homo grammaticus, id est Aristarchus, est homo grammaticus, est etiam animal grammaticum. Quocirca accidentibus primae substantiae principaliter subduntur, secundae vero secundo loco, et quemadmodum primae substantiae et accidentibus et secundis substantiis subiacent, sic secundae substantiae accidentibus [189D] supponuntur. Sed secundae substantiae species et genera sunt. Recte igitur post primas substantias species et genera secundas substantias esse proposuit'.

as something indeterminate in itself, acting as the bearer of a (substantial) form, or property, which determines the essential properties of the primary substance, that is, the marks that make it what it is.

Boethius explains the relation of *dici de subiecto* introduced by Aristotle in the second chapter of the *Categories* in terms of being an element (or a component) of the essence of something else[23] :

> De subiecto vero predicare est, quoties altera res de altera in ipsa substantia praedicatur, ut animal de homine ; nam quoniam animal et substantia est, et genus hominis, idcirco in eo quod quid sit de homine praedicatur. Quare illa sola de subiecto praedicari dicuntur quaecumque in cuiuslibet rei substantia et in diffinitione ponuntur.

This description of the distinction between primary and secondary substances sheds new light on the semantic basis of Boethius' theory of substance. As we already know, he identifies the secondary substance with the *quale quid* and the primary substance with the *hoc aliquid*, and consequently secondary substances (namely, the universals of the category of substance) with the *significata* of general nouns of that category, such as 'man', and primary substances (namely, the individuals of the category of substance) with the *significata* of individual expressions of that same category, such as 'this man', which refers to a single human individual only. Furthermore, he constantly assumes that common nouns of the category of substance, when used predicatively, specify which kind of substance a certain individual substance is. Moreover, Boethius thinks of the secondary substances in terms of internal marks (*qualitates*) of primary substances. He writes[24] :

> Qualitas vero haec quae de substantiis dicitur circa substantiam qualitatem determinat ; qualis sit enim illa substantia demonstrat. Nam si homo est rationalis, et substantia erit rationalis ; sed rationalis qualitas est. Qualem ergo substantiam monstrant secundae substantiae. Quocirca non est hoc proprium substantiae, hoc aliquid significare. Secundae enim substantiae non hoc aliquid (ut dictum est) monstrant, ita tamen quale aliquid monstrant, ut ipsam qualitatem circa substantias determinent.

Therefore, we could say that he thought of secondary substances and of individual substances as linked together by a sort of relation of instantiation. In other words, he conceived primary substances as *the* tokens of secondary substances, and secondary substances as *the* types of primary substances – an interpretation that will remain unchanged throughout the Middle Ages among authors of realist approaches up to Walter Burley and beyond.

If the predicative relation of *dici de subiecto* accounts for the relationship between secondary and primary substances and justifies the (ontological) primacy of the primary substances over the secondary ones, the relation of the *esse in subiecto* accounts for

---

23 Boethius, *In Categorias*, 176A – see also 184D-185A.
24 Boethius, *In Categorias*, 195B-C.

the relationship between accidents and primary substances. Accidents can exist only in primary substances, as their outer determinations. They are somehow present in secondary substances too, however, but only in so far as secondary substances are essential parts of primary substances. The relation of the *esse in subiecto* justifies the ontological primacy of the primary substances over any kinds of accidents, since according to Aristotle no accident can exist without the substrate in which it inheres. An obvious consequence of the primacy of the primary substances over the secondary substances and the accidents is that primary substances are the substrate of existence of any other kind of being, as accidents are in them as in a subject and secondary substances are predicated of them as a subject. Like Aristotle (*Categories*, 5, 2b5-6), Boethius can therefore affirm that primary substances are the necessary condition of existence for any other item of the (material) world. In fact, nothing could exist if they stopped being[25]. In commenting on the Aristotelian text, however, Boethius stressed much more than it was necessary the nature of substrate (or subject) proper to the primary substance, and common to secondary substances too, as he states that '*recte igitur quod prius subiectum est hoc substantia principaliter appellatur*'[26]. He also maintains that, from a purely metaphysical point of view, the species and genera of primary substances, namely the secondary substances, *come before* individual substances, since if a species goes extinct, its individuals disappear, whereas if one individual disappears its species does not go extinct but goes on being. So, the primacy of the individual (or primary) substance in relation to the universal (or secondary) one holds only at the level of the *material world* and in relation with our linguistic activity, and especially the onomastic activity. Like Porphyry[27], Boethius claims that

---

25 Boethius, *In Categorias*, 185D-186B : 'Omnis res aut in subiecto est aut in subiecto non est ; eorum quae in subiecto sunt alia praedicantur de subiecto alia minime ; eorum quae in subiecto non sunt alia de nullo subiecto praedicantur alia vero praedicantur. Ergo omnis res aut in subiecto est aut in subiecto non est. Aut in subiecto est et de subiecto praedicatur, aut in subiecto est et de nullo subiecto praedicatur. Aut in subiecto non est et de subiecto praedicatur, aut in subiecto non est et de nullo subiecto praedicatur. His igitur sumptis, si primas substantias separemus, remanent secundae substantiae atque accidentia. Sed secundae substantiae sunt quae in subiecto non sunt et de subiecto praedicantur. Ergo esse suum, nisi in hoc quod de aliquo praedicantur, non retinent. Praedicantur autem secundae substantiae de primis, ergo ut secundae substantia sint, praedicatio de primis substantiis causa est. Non enim essent secundae substantiae, [186A] nisi de primis substantiis praedicarentur. Illa vero quae in subiecto sunt penitus consistere non valerent, nisi fundamenti quodammodo loco primis substantiis niterentur. Ergo omnia quaecumque sunt praeter primas substantias, aut secundae substantiae erunt aut accidentia. Sed secundae substantiae de primis substantiis praedicantur, accidentia in primis substantiis sunt. Quocirca omnia aut de primis substantiis praedicantur, ut secundae substantiae, aut in primis substantiis sunt, ut accidentia – quod Aristoteles proposuit hoc modo : *Alia autem omnis aut de subiectis dicuntur principalibus substantiis aut in subiectis eisdem sunt*. Hic quoque verissima sumit exempla. Ait enim : *Si accidens in nullo subiecto corpore esset, nec in corpore esset omnino*. Nam si [186B] in nullo singulorum, in nullo generaliter esse diceretur. Et item animal nisi de singularibus atque individuis hominibus praedicaretur, nec de homine praedicaretur omnino. Quare quoniam idcirco praedicantur secundae substantiae quoniam sunt primae, et idcirco sunt aliquid accidentia, quoniam eisdem primae substantiae subiectae sunt, si primae substantiae non sint, neque quae de his praedicantur mansura sunt, neque quae in his subiectis permanebunt'.

26 Cf. Boethius, *In Categorias*, 182D.

27 Cf. Porphyrius, *In Categorias commentarium*, p. 90, 12-91, 27.

in the *Categories* individual substances are called 'primary' and universals 'secondary' because from a logical (namely, linguistic) point of view, what is individual is first, as it is the first to fall under our knowledge and to receive a name ; but by nature and by itself (from a metaphysical point of view, we could say) what is universal is prior to its individuals in virtue of its more stable and higher mode of being, since universals and individuals do not reciprocate as to implication of existence, as we have just seen[28]. These affirmations relate to the peculiar interpretation of the relation of the *esse in subiecto* as equivalent to the relation which links form to matter. According to Boethius, any accident is present in its substrate of inherence, namely the primary substance, in the same way as the form is present in the matter[29] :

> Quare recta est atque integra diffinitio eius quod in subiecto est quod ita sit in altero non sicut quaedam pars, et impossibile sit esse sine eo in quo est, secundum autem illam significationem dictum est secundum quam formam in materia esse dicimus. Namque forma, si in materia sit, per seipsam nulla ratione consistit.

This thesis analogically implies that the matter itself is a sort of substantial entity and, conversely, that primary substance is a sort of matter (namely, something somehow "empty" and, in itself, undetermined) in relation to accidents, which are like its forms. In fact, Boethius writes[30] :

> Cum autem tres substantiae sint, materia, species, et quae ex utrisque conficitur undique composita et compacta substantia, hic neque de sola specie, neque de sola materia, sed de utrisque mistis compositis que proposuit. Partes autem substantiae incompositae et simplices sunt, ex quibus ipsa substantia conficitur, species et materia, quas post per transitum nominat dicens substantiarum partes et ipsas esse substantias.

And in commenting on Porphyry's claim (*Isagoge*, 7.22-24) that an individual is properly constituted by its unique collection of accidents, Boethius adds that the very cause of individuation is the assemblage of the following seven accidents, country, kinship, form, figure, place, time, and naming (all connected with the matter), which cannot in any way be the same in two (or more) primary substances[31].

If the foregoing analysis is correct, the relationship between common natures and singular substances is ultimately grounded on the act of giving a form to (a sort of) matter, since no instantiation is possible without such an act. Giving a form is fundamental to both secondary and primary substances, and to both substances and accidents. Secondary and primary substances are distinct on the level of form, but they are linked together on the level of being and full existence simply by instantiation. Accidental forms, which should be common entities by themselves, become singular

---

28 Cf. Boethius, *In Categorias*, 183B-184A.
29 Boethius, *In Categorias*, 173B-C.
30 Boethius, *In Categorias*, 184A-B.
31 Cf. Boethius, *Commentaria in Porphyrium a se translatum*, ed. J.-P. Migne, *Patrologia Latina*, 64, 1847, 114A-D.

by their inhering in primary substances. And inhering is the only possible mode of being for them. So, the incomplete kind of being peculiar to any type of form presupposes individual substances. In their turn, individual substances can exist as (meta-)physical entities, located in a particular place in space and time, and can be identified as tokens of a given type by virtue of their conformity to the common nature only by means of the process of receiving a form through which common natures 'produce' them. Therefore, nothing could exist on the level of material reality if primary substances stopped existing. From the viewpoint of being and full existence, accidents and secondary substances always presuppose primary substances. However, it is not possible to find in the world a primary substance that does not belong to a certain species, and without any accident inhering in it. To be a primary substance is to be an independent singular existing item, whereas to be a secondary substance is to be the essence (or common form, or common nature) of a primary substance and to be an accident is to be a formal aspect or property of a primary substance. Therefore, the distinction between substantial and accidental forms derives from their different relations to primary substances : substantial, universal forms give a nature to primary substances (namely, they give them a metaphysical shape, so to speak) ; by contrast, the forms that simply affect primary substances without being actually joined to their natures are accidental forms. This means that matter, which is strictly connected with singularity in our world, is the main principle for the existence of anything, as no form could pass from a state of potential being (proper to what is common) to a state of actual being (proper to what is singular) without matter. Despite appearances, this conclusion is fully in accordance with his Neoplatonism.

VIOLETA CERVERA NOVO

Tria sunt in anima : l'importance des *Catégories* dans la première exégèse latine de l'*Éthique à Nicomaque*

*A mi querido maestro Claude Lafleur : por siempre gracias**

Introduction**

Héritiers d'une très ancienne tradition, les maîtres ès arts de l'Université de Paris considéraient les traités logiques d'Aristote comme une sorte d'instrument permettant d'accéder à toutes les disciplines scientifiques. Cela était vrai aussi en ce qui concerne la philosophie morale[1] : la définition de la vertu, par exemple, était cherchée (selon l'interprétation des maîtres ès arts) par la méthode scientifique

* Impossible d'oublier ici Joanne Carrier, à qui je dois aussi toute ma gratitude.

** Je remercie chaleureusement David Piché et Valeria Buffon, éditeurs de ce volume, non seulement pour les soins apportés à cette édition, mais aussi pour leurs remarques et leurs corrections sur le présent travail.

1 L'idée que la connaissance de la logique est nécessaire à la compréhension des *Éthiques* est aussi très ancienne : on la trouve par exemple chez Simplicius ; Simplicius, *In Aristotelis Categorias Commentarium*, éd. K. Kalbfleisch, Berlin, Reimer, 1907, p. 5, l. 26 et ss. (*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. 8) ; Id., *Commentaire sur les Catégories d'Aristote*, trad. Ph. Hoffmann, dans I. Hadot (dir.) et Ph. Hoffmann (trad.), *Simplicius. Commentaire sur les Catégories. Traduction commentée sur la direction de Ilsetraut Hadot*, fasc. 1 : Introduction. Première partie, Leiden-New York-København-Köln, E. J. Brill, 1990, p. 12 : « Mais puisqu'Aristote a exposé les *Éthiques* avec les divisions et les démonstrations les plus scientifiques, comment, si nous les abordons sans connaître les méthodes de démonstration, pourrons-nous faire quelque progrès ? ». Cette idée est partagée par d'autres commentateurs des *Catégories*, qui admettent pourtant qu'il faut d'abord acquérir une certaine formation éthique à travers les habitudes et les exhortations, pour apprendre ensuite la logique et, après cela, les *Éthiques* et le reste des écrits. Cf. I. Hadot, « Commentaire », p. 94-96.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 307-322
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133177

standard qui procédait en trois étapes : *divisio*, *diffinitio* et *collectio*[2], opérations qu'on trouvait décrites dans le *corpus* logique de l'époque[3].

Quand on veut comprendre les définitions transmises par la philosophie morale, en plus du processus permettant d'y arriver, les *Catégories* (partie essentielle de la *Logica vetus*) jouent un rôle prépondérant. Placées en tête du corpus scolaire depuis l'Antiquité, lues et commentées sans interruption pendant de longs siècles, les *Catégories* constituaient souvent, pour les maîtres ès arts de la première moitié du XIII^e^ siècle dont je traiterai ici, une sorte de prisme à travers lequel lire et comprendre le reste du *corpus* (et, pourquoi pas, la structure même de la réalité) : l'*Éthique à Nicomaque*[4] n'était pas une exception. Or, ce prisme est invisible comme les lunettes qu'on porte : si les maîtres commentateurs de l'*ÉN* citent volontiers les différents ouvrages du Stagirite, ils n'ont pas l'habitude de mentionner explicitement les *Prédicaments*. Ainsi, les maîtres montrent avec ce texte une extrême familiarité ; en conséquence, les *Catégories* offrent souvent des éléments clés pour comprendre les objections et les discussions suscitées autour des lemmes de l'*ÉN*[5], texte que les maîtres parisiens enseignaient à la Faculté des arts dès 1215 environ[6].

Ce travail a donc l'objectif premier (1) de donner un exemple précis de ce qu'on vient d'affirmer : l'analyse du lemme *Tria sunt in anima*[7] (*ÉN* II.iv, 1105b19-20) dans

---

2 Qu'on peut traduire par « division, définition et raisonnement », instruments nécessaires à la transmission des connaissances humaines. J'analyse quelques exemples de l'application de cette méthode à la définition générique de la vertu exposée par Aristote en *ÉN* II.iv dans la thèse de doctorat dirigée par C. Lafleur et V. Buffon : V. Cervera Novo, *Éthique et logique au XIII^e^ siècle : problèmes logico-épistémologiques dans les premiers commentaires artiens (1230-1250) sur l'*Éthique à Nicomaque. *Étude doctrinale, édition critique sélective et traduction française de l'anonyme* Lectura Abrincensis in Ethicam veterem *(c. 1230-1240)*, thèse de doctorat, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2017 (en cotutelle avec Facultad de Humanidades y Ciencias, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe), p. 172-191, disponible sur http://hdl.handle.net/20.500.11794/27825 (consulté le 28 septembre 2020).

3 Consistant dans la *Logica vetus* (= les *Catégories* [= *Praedicamenta*] et le *De Interpretatione* d'Aristote, l'*Isagoge* de Porphyre et deux traités boéciens, le *Liber Topicorum* et le *Liber divisionum*) et la *Logica nova* (contenant les traductions latines entrées plus tardivement dans l'usage : *Topiques*, *Réfutations sophistiques*, *Analytiques*).

4 Dorénavant, *ÉN*.

5 La puissance explicative des *Catégories* ou *Praedicamenta* à l'égard de l'*ÉN* a aussi une autre cause : c'était dans les *Catégories* où l'on pouvait trouver, avant la traduction latine de l'*ÉN*, les éléments d'une définition aristotélicienne de la vertu. Pour un exemple des croisements entre l'*ÉN* et les *Catégories* au début du XIII^e^ siècle, voir V. Cervera Novo, « La interpretación cruzada de *Categorías* XI y *Ética a Nicómaco* II.8 en la primera mitad del siglo XIII », dans V. Buffon (dir.), V. Cervera Novo, G. Fernández-Walker et S. Bohdziewicz (éds.), *Philosophia Artistarum. Discusiones filosóficas de los maestros de artes de París (siglos XIII-XIV)*, Santa Fe, Ediciones UNL, 2017, p. 233-253.

6 Date à laquelle le statut du cardinal-légat Robert de Courçon indique la lecture des *Éthiques* ; cf. *CUP*, t. I, p. 78, 20.

7 Je donne ici la forme abrégée que les maîtres utilisent le plus souvent ; mais le lemme de la traduction de Burgundio lit, selon le texte établi par l'éditeur : « Quoniam igitur ea que in anima fiunt tria sunt, passiones, potencie, habitus » ; Aristoteles Latinus, *Ethica Nicomachea*, II.iv, 1105b19-20 (*Ethica vetus*), translatio Burgundionis Pisani, éd. R. A. Gauthier, Bruxelles-Leiden, Desclée de Brouwer-Brill, 1972, p. 11, l. 14-15 (Aristoteles Latinus [= *AL*], XXVI 1-3, fasc. secundus).

les *Lecturae* de la toute première réception latine de l'*ÉN*[8], analyse que les maîtres développent, de toute évidence, à la lumière des *Praedicamenta*. Ce chapitre a aussi deux objectifs pour ainsi dire subsidiaires, mais également importants : (2) montrer que, malgré les différences individuelles, il existe chez les maîtres de la période 1230-1245 une interprétation commune de l'*ÉN*, fort structurée et extrêmement cohérente ; (3) mettre en évidence que cette interprétation commune se veut rigoureuse et scientifiquement argumentée.

Ces objectifs seront atteints via l'étude de trois commentaires *artiens* correspondant à l'enseignement de l'*ÉN* à la Faculté des arts de l'Université de Paris vers 1230-1245 :

(i) l'anonyme *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem* (*c.* 1230-1240), commentaire sur l'*Ethica vetus* (*ÉN* II-III) conservé uniquement dans le MS Avranches, Bibliothèque municipale, 232, fol. 90r-123r, abrégé *A*[9].

(ii) l'anonyme *Lectura in Ethicam veterem* du célèbre *Commentaire de Paris* (*c.* 1235-1240), que je cite ici à partir du MS Paris, Bibliothèque nationale de France, lat. 3804 A, abrégé *P*[10].

(iii) la *Lectura in Ethicam veterem* d'un Commentaire dont l'auteur anonyme est connu comme « Pseudo-Peckham » (*c.* 1240-1244), que je cite à partir des MS Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, conv. sopp. G4.853, fol. 1r-77v (abrégé *F*), et le MS Oxford, Bodleian Library, misc. lat., c. 71, fol. 2r-52r (abrégé *O*)[11].

---

8 Les trois premiers livres de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote sont incorporés dans le programme de la Faculté des arts de l'Université de Paris dans la traduction latine de Burgundio de Pise au début du XIII^e^ siècle (1215). Ces livres circulent d'abord séparément, sous les dénominations d'*Ethica nova* (= *ÉN* I) et *Ethica vetus* (= *ÉN* II-III), pour former ensuite un ensemble de quatre livres, le *Liber Ethicorum* (avec *ÉN* III divisé en deux parties). « La première réception latine de l'*ÉN* » désigne pour nous, dans ce contexte précis, la lecture et le commentaire des livres I (*Ethica nova*) et II-III (*Ethica vetus*), les seuls vraiment connus avant la traduction gréco-latine accomplie par Robert Grosseteste vers 1247. Sur tout cela, voir R. A. GAUTHIER, « L'exégèse de l'*Éthique à Nicomaque* : essai d'histoire littéraire », dans R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF (éds.), *L'Éthique à Nicomaque. Introduction, traduction et commentaire*, Louvain-Paris, Béatrice Nauwelaerts, 1970 (2 vols), vol. 1, p. 111-146 ; F. BOSSIER, « L'élaboration du vocabulaire philosophique chez Burgundio de Pise », dans J. HAMESSE (éd.), *Aux origines du lexique philosophique européen. L'influence de la latinitas. Actes du colloque international organisé à Rome par la F.I.D.E.M. (Academia Belgica, 23-25 mai 1996)*, Louvain-la-Neuve, FIDEM, 1997, p. 81-116.

9 Le texte est partiellement édité dans CERVERA NOVO, *Éthique et logique au XIII^e^ siècle*. Le cours de ce maître anonyme incluait probablement une section consacrée à l'*Ethica nova*.

10 Mais le texte est conservé (de manière incomplète) en plusieurs morceaux copiés dans les MS Paris, Bibliothèque nationale de France (= BnF), lat. 3572, fol. 226ra-235ra (*Ethica vetus*) et Paris, BnF, lat. 3804 A, fol. 140ra-143va (*Ethica nova*), fol. 152ra-159vb et fol. 241ra-247vb (*Ethica vetus*). I. ZAVATTERO a édité le Prologue à l'*Ethica vetus* dans « Le prologue de la *Lectura in Ethicam ueterem* du 'Commentaire de Paris' (1235-1240). Introduction et texte critique », dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 77 : 1 (2010), p. 1-33. Le cours sur l'*Ethica nova* a été édité par R. A. GAUTHIER, « Le cours sur l'*Ethica nova* d'un maître ès arts de Paris (vers 1235-1240) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 42 (1975), p. 71-141.

11 Ce commentaire, partiellement édité par V. Buffon sous le titre *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, commente aussi l'*Ethica nova* ; V. BUFFON, « Anonyme [Pseudo-Peckham], *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem* (vers 1240-1244). Prologue », dans *Recherches de théologie et philosophie médiévales*, 78 : 2 (2011), p. 297-382 ; ID. *L'idéal éthique des maîtres ès arts de Paris vers 1250, avec édition critique et traduction sélectives du Commentaire sur la Nouvelle et la Vieille*

On analysera donc ce que les maîtres ont à dire à propos d'*ÉN* II.iv, 1105b19-20, pour revenir ensuite sur les trois objectifs proposés.

1. La question de la suffisance (l'exhaustivité) du lemme *tria sunt in anima* : l'argumentation d'Aristote est-elle valide ?

Pour que l'importance de la question abordée par les maîtres puisse être entièrement appréciée, il faut d'abord rappeler le contexte où le lemme discuté apparaît. Les trois premiers livres de l'*ÉN* connus par ces premiers commentateurs sont divisés et articulés de manière un peu diverse, mais assez cohérente[12] ; il suffit ici de rappeler (pour éviter ainsi de répéter ce qui a été dit ailleurs) que pour un maître ès arts de 1230-1240, l'*ÉN* I (= *Ethica nova*) traite de la félicité, assimilée à la vertu intellectuelle et comprise le plus souvent comme « cause finale de la vertu », alors que *ÉN* II (= *Ethica vetus* I) s'occupe des causes « matérielle » et « formelle » de la vertu morale[13]. Selon cette division, le chapitre iv du livre II a pour but de déterminer partiellement la cause formelle ou définition de la vertu morale, car Aristote y établit quel est le genre de la vertu, pour indiquer ensuite, au chapitre suivant, sa différence spécifique[14]. Le procédé suivi par Aristote est simple : il donne une liste censément exhaustive des éléments qui sont dans l'âme (passions, puissances, états habituels), il les définit, puis il montre que la vertu n'est pas ni passion ni puissance, pour conclure finalement que la vertu est un état habituel. Il s'agit donc pour les maîtres d'une question essentielle, car le lemme *tria sunt in anima* est le principe sur lequel repose l'argumentation d'Aristote menant à la définition de la vertu morale comme *habitus* de l'âme[15].

C'est l'auteur du *Commentaire de Paris* qui se montre le plus soucieux de prouver la rigueur de l'argumentation d'Aristote ; car si les trois commentateurs se posent la question de savoir si l'énumération introduite par le Stagirite (*tria sunt in anima,*

Éthique du Pseudo-Peckham, thèse de doctorat, Faculté de Philosophie, Université Laval, Québec, 2007. Dans ce qui suit, je donne le texte selon la collation faite par V. Buffon (parfois modifiée), et j'évite de donner les variantes individuelles des manuscrits. Je remercie Valeria Buffon de m'avoir permis d'utiliser une version préliminaire de ce texte ; je reste responsable de toute imprécision.

12 Je ne m'engage pas dans la discussion de la division générale de l'*ÉN*, dont je parle ailleurs. Cf. V. Cervera Novo, « Le *De virtute* dans les *Communia* de Salamanque. Points doctrinaux saillants et remarques sur la division du *Liber Ethicorum* », dans C. Lafleur (dir.). *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des Communia de Salamanque (MS Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb)*, Paris-Québec, Vrin-PUL, 2018, p. 103-120 ; Cervera Novo, *Éthique et logique au XIII^e siècle*, p. 44-61.

13 *ÉN* III (= *Liber Ethicorum* II-III, selon la division la plus courante) s'occupe pour sa part de la cause « efficiente » de la vertu et des vertus particulières.

14 Il faut donc noter que, pour ces maîtres ès arts, Aristote offre ici une connaissance vraiment scientifique de la vertu.

15 La définition de la vertu morale est pour les maîtres très importante, car elle apparaît parfois comme la notion centrale sur laquelle s'articule la totalité du *Liber Ethicorum*. Cf. Cervera Novo, *Éthique et logique au XIII^e siècle*, p. 44-61. Cf. spécialement le tableau de la p. 59, où l'on présente la division générale de l'*ÉN* exposée par la *Lectura Abrincensis*.

potentie, passiones et habitus) est exhaustive[16], il est le seul à donner clairement la raison de cette inquiétude : c'est que, si l'énumération n'était pas complète et il y avait dans l'âme d'autres éléments au-delà de ces trois (passions, puissances et états habituels), le raisonnement d'Aristote n'aurait aucune valeur (car sa prémisse majeure serait fausse)[17].

Les trois maîtres mettent à l'épreuve la suffisance de l'énumération d'Aristote au moyen d'un groupement d'objections et réponses faisant souvent appel aux notions clés des *Catégories.* En effet, une grande partie de ces développements repose sur l'identification tacite des « trois choses qui sont dans l'âme » avec les trois premières espèces de la qualité caractérisées par Aristote au chapitre VIII des *Catégories*. Ils montreront ainsi un point fondamental : l'argumentation d'Aristote est valide, car elle repose sur un principe vrai.

2. La suffisance du lemme *tria sunt in anima* mise à l'épreuve

Suivant le jeu dialectique propre à ces leçons *artiennes,* les auteurs recueillent des objections contre les arguments du Stagirite. Il s'agit dans ce cas de remettre en cause l'exhaustivité de l'énumération *tria sunt in anima*. Les trois maîtres donnent une liste similaire de « candidats » à « être dans l'âme » au même titre que les trois éléments mentionnés par Aristote (passions, puissances, états habituels) : les espèces des réalités, les sciences, la volonté, l'action, les dispositions[18]. Une partie de ces candidats sera rejetée assez vite : les similitudes des réalités ou espèces des réalités (*similia rerum*, *species rerum*, *similitudines rerum*)[19], ainsi que les connaissances ou sciences (*cognitiones sive scientie*)[20], ne concernent pas la partie désidérative de l'âme,

16 Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Incidit autem questio. Primo quantum ad hoc quod dicit tria esse in anima, innuendo quod non sunt plura, ut accipiatur quod virtus sit aliquid [*corr. ex* aliquis] eorum » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 9, coll. Buffon (*F*, fol. 46va, *O*, fol. 36vb) : « Secundo super hoc quod dicit tantum tria esse in anima : passiones, potentias et habitus ».

17 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Primo dubitatur super hoc quod dicit, quod tria sunt in anima : potentie, passiones et habitus. Et constat quod ratio quam facit auctor nihil valeret si plura essent in anima quam ista tria, quia tunc non valeret hoc argumentum : tria sunt in anima, scilicet potentia, passio et habitus, et virtus non est passio vel potentia, ergo est habitus ».

18 Le *Commentaire de Paris* inclut aussi le plaisir et le chagrin (*delectationes et tristitiae*).

19 Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Videtur esse instantia in similibus rerum [rerum *corr. ex* eorum] » ; Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Plura enim sunt in anima quod ista tria, quia in anima sunt species rerum [...] » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 20, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « Item similitudines rerum sunt in anima et non sunt aliquod trium predictorum ».

20 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Item cognitiones sive scientie sunt in anima et tamen non sunt potentie nec passiones nec habitus ».

la seule qui intéresse ici à Aristote[21], car il envisage la définition de la vertu morale[22]. On retiendra seulement que, en plus d'appartenir à la partie spéculative de l'âme (ce qui les laisse déjà de côté), les espèces des réalités sont dans l'âme « comme le localisé dans le lieu » ou encore comme « dans un contenant » et non pas « comme dans un sujet »[23]. On reviendra sur cette dernière notion qui suggère que les candidats acceptés devront être dans l'âme comme les accidents dans la substance qui leur sert de substrat[24].

2.1. Les « candidats » de la partie désidérative de l'âme : volonté, action et disposition.

Or, il y a aussi des candidats plus sérieux qui se trouvent dans la partie désidérative de l'âme : la volonté, l'action, la disposition. Comment donc affirmer qu'il n'y a dans l'âme que les passions, les puissances et les états habituels ? L'argumentation des maîtres reposera ici, de manière implicite, sur la classification des qualités exposée

---

21 Cf. *ÉN* I, xiii.

22 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Et notandum quod auctor enumerat hic ea que sunt in anima secundum intellectum practicum vel partem motivam vel desideretivam, et non ea que sunt in anima a parte intellectus speculativi. Quia virtus et actiones et passiones circa quas est virtus in anima sunt a parte practici intellectus et non a parte speculativi. Et sic patet quod nulla erat obiectio que fiebat de cognitione et de scientia et de speciebus rerum, quia ista non sunt in anima secundum practicum intellectum, sed secundum speculativum intellectum » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 24, coll. Buffon modifiée (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra ; je privilégie dans ce cas les variantes du MS *O*) : « Ad aliud dico quod non loquitur hic de eis que sunt in anima nisi secundum partem motivam ; sed species sive similitudines rerum sunt in ea solum secundum partem speculativam, et ideo de illis non est obiectio ». La précision ne semble pas nécessaire à l'auteur de la *Lectura Abrincensis*, qui s'occupe simplement d'indiquer qu'Aristote traite de la partie motrice (*motiva*) de l'âme seulement en tant qu'elle est mue (et non pas en tant qu'elle meut) : Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Propter quod dicendum est quod differentia anime que est motiva dupliciter est : vel quod est movens potentias corporales apprehenso bono vel malo […] vel (vel *corr. ex* et) secundum quod movetur ab ipso bono vel malo […]. Cum autem dicitur hic quod *tria sunt in anima* prout sufficiens habetur, dicit <quod> intelligitur de ipsa secundum quod mota est ».

23 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Tamen aliter posset solvi de speciebus rerum, quia species rerum sunt in anima sicut in loco vel in continente, et non sicut in subiecto, et hic loquitur auctor de hiis que sunt in anima sicut in subiecto et non sicut in loco vel continente » (notons en passant que ce dernier argument n'inclut pas les sciences ; car les sciences sont des états habituels, et par conséquent se trouvent dans l'âme comme dans un sujet) ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 24, coll. Buffon modifiée (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra ; je privilégie dans ce cas les variantes du MS *O*) : « vel dico quod species sunt in anima sicut in loco et continente solum, et non sicut in subiecto et ipse loquitur solum de hiis que sunt in anima sicut in subiecto » ; Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Per iam dicta patet quod non intendit de illo modo esse in quo modo similitudines rerum dicuntur esse in anima. Dicuntur autem similitudines rerum esse in anima tamquam locatum in loco ; unde animam esse locum specierum ». Il est à noter que, dans cette leçon, la *Lectura Abrincensis* n'évoque pas l'expression *sicut in subiecto*.

24 Il ne s'agit donc pas ici du *subiectum* au sens logique, mais du sujet ontologique.

dans *Catégories* VIII, où Aristote divise la qualité en quatre genres subalternes : 1) les états et les dispositions ; 2) les aptitudes (ou puissances) et les inaptitudes naturelles ; 3) les qualités passibles et les passions ; 4) la figure et la forme[25]. Ainsi, le trio *habitus*, *potentia* et *passio* s'assimile tacitement aux trois premières espèces définies par Aristote[26].

2.2. Premier candidat éliminé : l'action

C'est dans la réponse aux objections concernant la présence de l'action dans l'âme où l'on trouve la seule référence explicite aux espèces de la qualité. Les trois maîtres posent (sous des formes différentes) cette question[27] ; le *Commentaire de Paris* et le Pseudo-Peckham y répondent en identifiant la passion (contrepartie apparente de l'action) à la troisième des espèces subalternes de la qualité[28].

Le *Commentaire de Paris* et le Pseudo-Peckham partagent ici le nœud de l'objection (le premier commentateur étant plus explicite que le deuxième) : l'action est dans la partie désidérative de l'âme, de même que la passion ; qui plus est, l'une semble être la contrepartie de l'autre, car action et passion s'opposent. D'ailleurs, ajoutera le *Commentaire de Paris*, la passion est « l'un des genres des choses qui existent » (i.e., elle est l'un des chefs de prédication énumérés par Aristote dans les *Catégories*), de même que l'action, à laquelle s'oppose.

La résolution de ce problème est aussi partagée : pour éviter d'admettre que l'action aurait dû être ajoutée par Aristote à l'énumération, les maîtres vont introduire une double distinction, à savoir *(1)* entre deux formes différentes de comprendre la notion de « passion » ; et *(2)* entre deux aspects opposés à l'intérieur de la puissance pratique : l'un selon laquelle elle meut, l'autre selon laquelle elle est mue par un bien extérieur.

Le Commentaire de Paris et le Pseudo-Peckham : « passio sumitur dupliciter » (1)

Or, la passion peut être comprise de deux manières différentes. Comme il a été dit, elle est d'abord l'un des dix genres énumérés par Aristote (le pâtir, *pati*, *paskhein*),

---

25 Aristote, *Catégories*, VIII, 8b25-10a26.

26 L'exclusion de la quatrième espèce ne peut pas surprendre, car elle ne peut pas s'appliquer à un « sujet psychique » ; cf. R. Bodéüs (trad.), *Aristote. Éthique à Nicomaque. Traduction, présentation, notes et bibliographie par Richard Bodéüs*, Paris, Flammarion, 2004, p. 110, n. 1 ; Gauthier et Jolif, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. 2 (Commentaire), p. 132.

27 Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Videtur esse instantia […] in actibus, que (*sic*) sunt in anima […] » ; Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Item actiones sunt in anima et nullum istorum trium sunt » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 18, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « De secundo queritur sic : cum anima sit forma vel actus corporis, ei plus vel similiter competit actio sicut passio, ergo, cum actio dividitur contra passionem, non esset in anima solum tria predicta ».

28 La *Lectura Abrincensis* ne fait pas cette identification.

contrepartie de l'action (ou l'agir, *facere*, *poiein*)[29]. Mais la passion peut être prise selon une deuxième acception : car elle est aussi l'une des espèces subalternes du genre qu'est la qualité : il s'agit en effet du troisième genre subalterne posé par Aristote, les qualités passibles et les passions[30]. Et c'est bel et bien ce deuxième sens de passion qu'Aristote envisage ici : car nous sommes qualifiés d'après ces passions[31]. Or, l'argument n'a pas la fonction d'éliminer l'action de la liste des candidats, mais plutôt de la reconduire à la troisième espèce de la qualité[32]. Les commentateurs ne disent rien pour justifier cette subordination de l'action à la passion-qualité ; mais on comprend bien leur position quand on se rappelle que les qualités passibles et les passions se divisent aussi selon l'action et la passion : en effet, on peut qualifier le miel de doux car il peut *produire* dans les sens la sensation de douceur[33] ; mais on peut aussi qualifier quelqu'un d'après les passions subies à la suite d'une affection (par exemple, quand d'habitude on devient rouge à cause de la honte)[34].

---

29 Aristoteles Latinus, *Categoriae*, IV, 2a3-4, transl. Boethii, éd. L. Minio-Paluello, Bruges-Paris, Desclée de Brouwer (Aristoteles Latinus, I, 1-5), 1961, p. 7, l. 3-4, (Aristoteles Latinus I, 1-5) : « […] facere vero ut secare, urere ; pati vero ut secari, uri […] ».

30 Aristoteles Latinus, *Categoriae*, VIII, 9a28-29, transl. Boethii, éd. Minio-Paluello, p. 25, l. 9-10 (Aristoteles Latinus I, 1-5) : « Tertium vero genus qualitatis est passibiles qualitates et passiones ».

31 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra-244rb : « […] dicendum est quod passio sumitur dupliciter ; passio enim potest sumi secundum quod est in tertia specie qualitatis, et sic passio est communis ad actionem et passionem. Sed alio modo sumitur passio scilicet in quantum est unum genus eorum que sunt, et sic opponitur actio passioni et tunc passio, scilicet cui opponitur actio, est unum genus eorum que sunt sicut actio, et notandum quod auctor accipit hic passionem /244rb/ secundum quod est in tertia specie qualitatis, quia secundum hanc quales dicimur » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 22, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « Ad primo ergo obiectum dico quod sine dubio actiones sunt in anima ; sed hic accipitur passio non ut est unus genus rerum, divisum ex opposito contra actionem, set prout facit tertiam speciem qualitatis quo certe quomodo non dividitur contra actionem ».

32 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Et sic patet quod sub passione, secundum quod hic sumitur, continetur actio, et ideo non enumeravit auctor actionem ».

33 Aristoteles Latinus, *Categoriae*, VIII, 9a35-9b9 ; transl. Boethii, éd. Minio-Paluello, p. 25, l. 16-24 : « Passibiles vero qualitates dicuntur non quo ea quae illas susceperint qualitates aliquid patiantur ; neque enim mel, quoniam aliquid passum sit, idcirco dicitur dulce, nec aliud aliquid huiusmodi ; similiter autem his et calor et frigus passibiles dicuntur non quo ea quae eas suscipiunt qualitates aliquid patiantur, sed quoniam singulum eorum quae dicta sunt secundum sensus qualitatum passionis perfectiva sunt, passibiles qualitates dicuntur ; dulcedo enim passionem quandam secundum gustum efficit, et calor secundum tactum ; similiter autem et alia ».

34 Aristoteles Latinus, *Categoriae*, VIII, 9b9-14,transl. Boethii, éd. Minio-Paluello, p. 25, l. 24-27, p. 26, l. 1-3 : « Albedo autem et nigredo et alii colores non similiter his quae dicta sunt passibiles qualitates dicuntur, sed hoc quod hae ipsae ab aliquibus passionibus innascuntur. Quoniam ergo fiunt propter aliquam passionem multae colorum mutationes, manifestum est ; erubescens enim aliquis rubicundus factus est et timens pallidus et unumquodque talium […] ». F. Ildefonse et J. Lallot signalent les étroits rapports entre les développements sur la qualité et les catégories *agir* et *pâtir* ; cf. « Agir ; pâtir » dans le *Glossaire* inclus dans Aristote, *Catégories*, Présentation, traduction et commentaires de F. Ildefonse et J. Lallot, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 137-139.

Le Commentaire de Paris et la Lectura Abrincensis : agens vs. recipiens (2)

Le deuxième argument visant l'élimination de l'action de la liste de candidats est partagé par le *Commentaire de Paris* et la *Lectura Abrincensis* ; encore une fois, c'est le *Commentaire de Paris* qui développe l'argumentation la plus poussée.

Pour répondre à l'objection (l'action doit être énumérée avec les trois autres éléments), les maîtres opèrent une distinction à l'intérieur de la puissance motive ou désidérative, dépendant des rapports que l'âme entretient avec le corps, d'un côté, et avec le bien (ou le mal) extérieur, de l'autre. Du premier point de vue, la puissance désidérative est agente, car elle est responsable du mouvement des organes corporels. Or, le rapport avec le bien extérieur sensible est « plus essentiel » que l'autre, car la vertu en dépend : de ce point de vue, l'âme est passive, car elle « reçoit » du bien extérieur et est affectée par lui, pour passer ensuite à consentir ou refuser (en donnant ainsi lieu à la vertu)[35]. Or, comme Aristote envisage ici une définition de la vertu, il est concerné uniquement par l'âme en tant qu'elle « reçoit », et non pas en tant qu'elle agit[36].

Beaucoup plus laconique, l'auteur de la *Lectura Abrincensis* reproduit cette distinction de manière générale : selon sa différence motrice, l'âme peut mouvoir les puissances corporelles (une fois appréhendés le bien et le mal, auxquels elle consent ou qu'elle refuse), mais elle peut aussi être mue par le bien ou le mal (qu'elle peut percevoir selon la vérité, ou selon l'apparence). Or, quand Aristote prétend qu'il y a trois choses dans l'âme et que cette énumération est complète, il comprend l'âme en tant qu'elle est mue (et non pas en tant qu'elle meut)[37] : ce n'est pas le cas de l'action, qui est dans l'âme en tant qu'elle meut et en tant qu'elle est agent, et non pas en tant qu'elle est passible[38].

---

35 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Aliter dicendum est scilicet quod anima secundum potentiam practicam vel secundum intellecum practicum habet duplicem comparationem. Comparatur enim ad bonum sensibile extra, a quo movetur, et comparatur ad organa corporea, que movet, et dicitur quod illa comparatio que est eius ad bonum sensibile extra a quo movetur est ei essentialior, quia secundum istam comparationem est virtus in anima pro bono ; anima recipit a bono extra et patitur primo ab illo, et postea assentit et (et *dub.*) aud dissentit vel (vel *corr. ex* ut) consentit ; est virtus postea ».

36 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « et sic patet quod essentialior est ei comparatio ad illud a quo movetur anima ad illud quod movet ; et propter hoc, cum hic intendat auctor de virtute, debet enumerare illos actus qui sunt in anima secundum quod ipsa est recipiens et non secundum quod ipsa est agens, et loquitur de anima secundum partem desiderativam vel secundum intellectum practicum quod idem est. Et propter hoc auctor enumerat hic ista tria que sunt potentia, passio et habitus, quia ista sunt in anima secundum partem desiderativam, secundum quod pars desiderativa movetur a bono extra. Actiones autem sunt in ipsa secundum quod movet organa corporea, et sic non debet enumerare actionem ».

37 Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, 99v : « Propter quod dicendum est quod differentia anime que est motiva dupliciter est : vel quod est movens potentias corporales, apprehenso (*corr. ex* aprehenso) bono vel malo, et consensus et dissensus (*sic*) ; vel (*corr. ex* et) secundum quod movetur ab ipso bono vel malo secundum veritatem vel apparenti. Cum autem dicitur hic quod *tria sunt in anima* prout sufficiens habetur, dicit <quod> intelligitur de ipsa secundum quod mota est ».

38 Anonymus, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, 99v : « Actio enim non est in anima in quantum ipsa est mota, sed in quantum ipsa est movens et in quantum est agens, non inquantum est passibilis ».

2.3. Deuxième candidat éliminé : la volonté

La volonté apparaît aussi dans la liste d'éléments présents dans la partie désidérative de l'âme qui ne sont pas pris en compte par Aristote. Le *Commentaire de Paris* est le seul à répondre à la question en détail[39]. Pour y répondre, l'anonyme rappelle d'abord la distinction à laquelle il avait eu recours peu avant : ainsi, la volonté (et aussi le plaisir et le chagrin) est dans l'âme selon qu'elle meut les organes corporels, et non pas en tant qu'elle est mue par un bien extérieur ; il n'y a donc aucun besoin d'énumérer la volonté à côté des trois autres éléments[40].

Or, le maître évoque ici un autre argument, beaucoup plus pertinent pour notre propos. On avait déjà précisé deux formes d'être dans l'âme (*esse in anima*) : *sicut in loco* (comme les espèces des réalités dans l'intellect spéculatif) et *sicut in subiecto*[41]. Cette dernière notion (qui se trouvait aussi, rappelons-le, dans le *Commentaire* du Pseudo-Peckham) renvoie de manière assez directe aux *Catégories*, où l'expression « être dans un sujet » (*esse in subiecto – en hupokeimenôi einai*) sert, combinée avec celle de « se dire d'un sujet » (*kath'hupokeimenou legesthai*), à distinguer les quatre sortes d'étants : (i) les substances universelles (se dire d'un sujet, ne pas être dans un sujet, comme « homme »), (ii) les accidents particuliers (ne pas se dire d'un sujet, être dans un sujet, comme « ce blanc »), (iii) les accidents universels (se dire d'un sujet, être dans un sujet, comme « blanc ») et (iv) les substances particulières (ne pas se dire d'un

39 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244ra : « Item voluntas […] non est potentia nec passio nec habitus » ; Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Videtur esse instantia […] in voluntate, que est in anima » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 20, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « Similiter affectiones sive voluntates sunt in anima ».

40 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Ad illud autem quod obicitur de voluntate, quia voluntas est in anima secundum partem practicam, similiter delectatio est in anima secundum partem practicam, et sic deberet enumerare hec sicut potentiam, passionem et habitum, dicendum est quod voluntas et delectatio et tristitia sunt in anima secundum quod movet organa, et non secundum quod movetur a bono sensibili extra, et sic non debet auctor enumerare ea sicut dictum fuit prius ».

41 Il est tout naturel pour ces maîtres de distinguer plusieurs formes de « esse in » : la discussion se pose aussi dans les commentaires contemporains sur les *Catégories*, où l'on affirme que « esse in » se dit « de multiples manières » pour distinguer ensuite le sens précis de l'expression *esse in subiecto* des *Catégories*. Iohannes Pagus, *Rationes super Praedicamenta*, lectio IV, AD 5, éd. H. Hansen, dans *John Pagus on Aristotle's Categories. A Study and Edition of the Rationes super Praedicamenta Aristotelis*, Leuven, University Press, 2012, p. 30 : « Ad primum dicendum quod 'esse in' dicitur multis modis, quos modos ponit Aristoteles in quarto *Physicorum*. Primus ut pars integralis in suo toto, secundus ut totum integrale in suis partibus, tertius ut superius in suo inferiori, quartus <ut> inferius in suo superiori, quintus ut forma in materia. Et hic est duplex secundum logicum, quia est forma substantialis et accidentalis. Primo modo dicitur anima esse in corpore, secundo accidens in subiecto » ; Robertus Kilwardby, *Notulae super librum Praedicamentorum*, éd. P. O. Lewry (non publiée), p. 127, l. 22 (MS Cambridge, Peterhouse, 206, fol. 44rb ; Madrid, Biblioteca Universitaria 73, fol. 13rb) : « Et causa est quia 'esse in' dicitur multipliciter […] ».

sujet, ne pas être dans un sujet, comme « cet homme »)[42]. Ainsi, « se dire de » sert à distinguer ce qui est universel de ce qui n'est l'est pas ; tandis que « être dans » fonde la différence entre substance (n'est pas dans un sujet) et accident (est dans un sujet). Pour les maîtres qui commentent l'*ÉN*, la partie désidérative de l'âme est donc le *subiectum*, le substrat ou encore la substance sous-jacente aux accidents : il s'agit, dans le cas d'*ÉN* II.iv, des trois premières espèces de la qualité qui sont dans l'âme « *sicut in subiecto* »[43].

Or, la volonté n'est pas dans la puissance désidérative de cette manière (comme dans un sujet, c'est-à-dire, à la manière d'un accident) mais *sicut in efficiente vel agente*, i.e., en tant que cause efficiente[44].

Cette notion d'être dans l'âme « *sicut in subiecto* » n'est pas évoquée dans les arguments qui suivent ; et pourtant, nous le verrons, elle est d'une certaine manière présupposée par la distinction entre les états habituels et les dispositions, qui adviennent à un même *subiectum*.

2.4. Troisième candidat éliminé : la disposition

Que les maîtres parisiens aient à l'esprit la division des espèces de la qualité de *Catégories* VIII est évident aussi dans l'argumentation visant à éliminer la disposition de la liste d'éléments qu'Aristote aurait dû énumérer dans la prémisse de son raisonnement. L'objection (la disposition se trouve aussi dans la partie désidérative

---

42 Selon l'interprétation classique qui se trouve déjà chez Porphyre. Nous en trouvons un exemple dans les *Notulae* de Robert Kilwardby, lectio 3, éd. Lewry, p. 126, l. 1-16 (MS Cambridge, Peterhouse, 206, fol. 44ra ; Madrid, Biblioteca Universitaria 73, fol. 13ra) : « Ad quod notandum quod entis sive eius quod est, est una divisio in substantiam et accidens, et haec divisio entis est quasi aliquo modo in sui partes et species ; et est alia divisio entis sed non eius quod est sed entis ordinabilis in genere, scilicet in universale et particulare, et dico 'entis ordinabilis', propter primam essentiam quae, quia non est ordinabilis in genere, nec est universale nec particulare : et haec ultima divisio entis est in ea quae accidit enti. Unde et divisio entis ordinabilis participatur ab utraque dividentium in prima divisione quae est entis simpliciter : unde et est substantia universalis et particularis, et accidens universale et particulare. Sunt ergo IIII membra quae hic ponuntur per has differentias, 'dici de' et 'esse in', eadem his membris, scilicet IIII iam dictis : posita enim hac differentia, 'dici de', ponitur universale ; et ponitur hac differentia, 'esse in', ponitur accidens ; et posita hac differentia, 'non dici de', ponitur particulare ; et posita hac, 'non esse in', ponitur substantia. Patet ergo a quo sumitur haec divisio »

43 Comme le remarque aussi R. Bodéüs : « Ce sont, parmi les genres de 'qualités' que répertorie *Catégories* 8, les trois seuls où soient rangées des qualités inhérentes à un sujet psychique » ; *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 110, n. 1.

44 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Aliter potest dici quod 'esse in anima' est duobus modis, sicut in subiecto et sicut in efficiente vel agente, et delectatio et tristitia et voluntas non sunt in anima sicut in subiecto sed sicut in efficiente. Potentia autem et habitus sunt in anima sicut in subiecto, et hic enumerat auctor que sunt in anima sicut in subiecto et non sicut in agente et sic patet quod nulla est obiectio facta de hiis ». Cette idée rentre bien dans le schéma proposé par les maîtres dans la division du *Liber Ethicorum* : le livre III (qui traite de la volonté) s'occupe, justement, de la *cause efficiente* de la vertu. Je renvoie ici aux exemples donnés en Cervera Novo, *Éthique et logique au XIII^e^ siècle*, p. 44-61.

de l'âme, et Aristote aurait dû la mentionner à côté des états habituels) est présentée tant par le *Commentaire de Paris* que par le *Pseudo-Peckham*[45].

La réponse repose de manière tacite sur l'identification de l'état habituel avec la première des espèces de la qualité, à savoir « l'état habituel et la disposition » (*habitus dispositioque/hexis kai diathesis*). On le voit clairement dans la formulation adoptée par les auteurs. D'un côté, le *Commentaire de Paris* paraphrase les *Catégories* en disant que « tout état habituel est disposition, mais non pas inversement » (i.e., toute disposition n'est pas un état habituel)[46]. D'un autre côté, le Pseudo-Peckham affirme que la disposition « peut être appelée 'état habituel' » car elle est contenue sous l'état habituel, et ajoute qu'Aristote parle ici de « état habituel » car il ne réfère pas seulement « à la qualité difficile à changer » qu'est l'*habitus*, mais aussi à toute autre disposition produite dans l'âme à partir de soi-même (plutôt que de manière extrinsèque) ; il s'agit effectivement du trait qui distingue les états habituels des dispositions dans *Catégories* VIII[47]. La conclusion est identique : Aristote ne doit pas énumérer la disposition séparément, car elle est déjà comprise dans l'état habituel[48].

Or, même si elle est formulée de manière très simple, cette réponse condense plusieurs éléments théoriques importants : d'abord, on comprend bien qu'il s'agit ici, encore, de l'âme en tant que *subiectum* porteur des accidents (les qualités, et en particulier, la première espèce de la qualité) ; mais l'on présuppose aussi que l'état habituel est la perfection d'une disposition acquise d'abord de manière imparfaite, et que la transition entre l'une et l'autre (de la disposition à l'état habituel) se développe dans un sujet identique, voire dans le même sujet. C'est d'ailleurs ce qu'affirme la *Lectura Abrincensis* dans la section consacrée aux lignes 1103b25-1104b2 de l'*ÉN*, où

---

45 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Item non solummodo habitus sunt in anima, sed etiam dispositiones sunt in anima. Queritur ergo quare non enumerat auctor dispositionem sicut enumerat habitum. Deberet enim enumerare hanc sicut illum, ut videtur » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 19, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « Item cum contingit animam disponi ad susceptionem habituum, preter predicta erit in anima dispositiones et ita non tantum tria predicta ».

46 L'auteur semble renvoyer (voir note suivante) à Aristoteles Latinus, *Categoriae*, VIII, 9a10-11, *Editio composita*, éd. Minio-Paluello, p. 64, l. 10-11 : « Sunt autem habitus etiam dispositiones, dispositiones vero non necesse est habitus esse ».

47 Où on peut lire : « Differt autem habitus dispositione quod permanentior et diuturnior est ; tales vero sunt scientiae vel virtutes ; scientia enim videtur esse permanentium et eorum quae difficile moveantur […] Affectiones vero dicuntur quae sunt faciles et cito permutabiles […]. Quare differt habitus dispositione, quod hoc quidem facile est, illud vero diuturnius et difficile mobile » (Aristoteles Latinus, *Categoriae*, VIII, 8b27-9a10, *Editio composita*, éd. Minio-Paluello, p. 63, l. 20, p. 64 l. 10 [*AL* I, 1-5]).

48 Anonymus, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Ad hoc dicendum est quod omnis habitus est dispositio, sed non e converso ; et sic patet quod per 'habitum' datur intelligi 'dispositio', et non e converso, et sic enumerando habitum dat intelligere dispositionem » ; Anonymus (Pseudo-Peckham), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 23, coll. Buffon (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) : « Ad aliud dico quod hic non appellatur habitus prout dicitur qualitas difficile mobilis sed prout nominat omne acquisitum in anima per se siue non causatum in ea ab extrinseco et sic patet quod dispositio potest dici habitus et sub habitu continetur ».

l'auteur anonyme affirme que disposition et état habituel coïncident quant à leur substance, et que l'état habituel n'est que l'intensification d'une disposition antérieure, de sorte que ce qui était « facile à changer » (*facile mobilis*) devienne « difficile à changer » (*difficile mobilis*)[49].

Ainsi donc, il est évident que pour les maîtres la disposition est tacitement incluse dans la première espèce de la qualité, et par conséquent elle est incluse dans l'état habituel ; il n'y a donc aucun besoin de l'énumérer séparément.

3. Le trio gagnant : *potentia*, *passio*, *habitus*. Comment les distinguer ?

Or, il reste encore que, en parlant des *tria que sunt in anima*, les maîtres peuvent aider à l'interprétation d'un problème que les lecteurs d'Aristote ont remarqué à plusieurs reprises : le critère qui sert à « déduire », pour ainsi dire, les espèces de la qualité[50]. Les lecteurs médiévaux des *Catégories* ont essayé de trouver le principe qui fonde la quadripartition d'Aristote. Les maîtres qui enseignent l'*ÉN* au début du XIII^e^ siècle cherchent pour leur part le critère servant à distinguer les trois éléments qui se trouvent dans la partie désidérative de l'âme *sicut in subiecto*[51].

Sans être identique, la réponse des trois maîtres coïncide pourtant en ce que les trois éléments sont distingués selon leur principe ou cause. Le *Commentaire de Paris* nous donne une formulation assez claire, qui pose explicitement le critère utilisé : tout ce qui se trouve dans l'âme a son principe soit (1) dans l'âme elle-même soit (2) hors l'âme. (2) concerne donc uniquement ce qui est dans l'âme à partir d'un principe extrinsèque : il s'agit évidemment de la passion. Dans le cas de (1), il faut introduire encore une distinction, car l'âme est ici agente de deux manières : selon

---

49 On trouve ici, encore une fois, le vocabulaire des *Catégories* ; cf. ANONYMUS, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio II, § 18-20, éd. CERVERA NOVO, p. 222-223 : « Prima illa dispositio derelicta ex prima operatione, aut est eadem in substantia ipsi virtuti que fit consequenter aut non […] Si vero est eadem in substantia virtuti, quomodo, cum esset <dispositio> facile mobilis, sit <virtus> difficile mobilis […] Ad quod dicendum est quod per operationes sequentes non derelinquitur illa dispositio ; sed illa dispositio prima intensa, et semper per operationes intenditur quousque fiat habitus. Fit autem ipsa dispositio habitus unus ; solum tollitur imperfectio dispositionis adveniente habitu, non autem substantia eius ». Le *Commentaire* de Iohannes Pagus sur les *Catégories* remarque aussi l'identité du sujet qui reçoit d'abord la disposition, ensuite l'habitus ; IOHANNES PAGUS, *Rationes super Praedicamenta*, lectio XXXI, q. 6, éd. HANSEN, p. 184 : « Et dicendum quod habitus et dispositio super eandem essentiam radicantur et respectu eiusdem subiecti […] et propter hoc possunt esse una species qualitatis ».

50 Pour une discussion des critiques faites à la classification d'Aristote par les lecteurs contemporains, cf. P. STUDTMANN, *The Foundations of Aristotle's Categorial Scheme*, Milwaukee, Marquette University Press, 2008.

51 ANONYMUS, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Item queritur quomodo differunt ista tria que sunt in anima, scilicet potentia, passio et habitus, et de sufficientia horum ».

la nature, et nous avons ainsi la puissance ; ou selon la volonté, et nous avons ainsi l'état habituel. Nous pouvons présenter cette division à la manière d'un schéma[52] :

IN ANIMA	*non ab anima*	*passio*	
	ab anima	*agens sicut natura*	*potentia*
		agens sicut voluntas	*habitus*

Qu'est-ce qu'il faut comprendre par « *agens sicut natura* » ? Cela est difficile à déterminer, mais on peut du moins affirmer que pour ce commentateur la puissance est innée, car elle est une aptitude née « avec l'âme », voire une aptitude naturelle (la puissance rejoint ainsi la deuxième espèce de la qualité, les aptitudes et inaptitudes naturelles) ; il ne s'agit pas, comme on pourrait le croire, d'une qualité « acquise » à la manière des états habituels.

Le Pseudo-Peckham, quant à lui, part de l'opposition acquis-innée : tout ce qui est dans l'âme est soit (1) inné, soit (2) acquis ; dans le cas de (1), on n'a que la puissance ; la passion et l'état habituel, pour leur part, tombent sous (2), soit selon une cause extérieure (et nous avons ainsi la passion), soit selon une cause intrinsèque (et nous avons ainsi l'état habituel)[53] :

QUOD EST IN ANIMA EST	*innatum*	*potentia*	
	acquisitum	*<per> causam extra*	*passio*
		<per> causam intra	*habitus*

Moins loquace, l'auteur de la *Lectura Abrincensis* affirme tout simplement que les trois éléments diffèrent quant à leurs principes, à savoir la nature (principe de la puissance), la cause extrinsèque (principe de la passion) et la volonté (principe de l'état habituel)[54].

Est-ce que le critère appliqué ici par les maîtres peut être comparé avec les déductions des espèces de la qualité opérées par d'autres maîtres contemporains ? Rien n'est moins sûr. Il n'y a pas de rapport évident, par exemple, avec les classifications des espèces de la qualité développées dans le célèbre *Guide de l'étudiant* (*c.* 1230) et

52 ANONYMUS, *Lectura in Ethicam veterem* (alias *Commentaire de Paris*), *P*, fol. 244rb : « Ad hoc dicendum est quod omne quod est in anima aud est in anima et ab anima, aud est in anima et non ab anima. Si est in anima et non ab anima, tunc est in anima a principio extrinseco. Et hoc modo dicitur esse passio in anima. Passio enim est in anima et non ab anima immo est a principio extrinseco. Item si est in anima et ab anima, tunc anima est agens. Sed cum anima est agens, aud est agens sicut natura, aud sicut voluntas. Si sicut natura, tunc quod est ab ipsa est potentia. Si sicut voluntas, tunc ab ipsa est habitus et sic patet numerus et sufficientia istorum trium ».

53 ANONYMUS (PSEUDO-PECKHAM), *Lectura cum questionibus in Ethicam novam et veterem*, lectio XXVIII, § 21, coll. BUFFON (*F*, fol. 46vb, *O*, fol. 37ra) « Ad hoc ultimum, quia valet ad solutionem aliorum, primo dicendum quod omne quod est in anima aut est innatum et sic potentia aut acquisitum et tunc vel habet causam extra, et sic dicitur passio, vel habet causam intra, et sic dicitur habitus ».

54 ANONYMUS, *Lectura Abrincensis in Ethicam veterem*, lectio V, *A*, fol. 99v : « Et hec tria diferunt (*sic*) quantum ad principia, ut potentia sit a natura, passio vero a causa extrinseca, habitus vero a voluntate ».

dans les *Communia logice* (*c.* 1252), dont le contenu peut être rapproché des idées des commentateurs de l'*ÉN* sur d'autres points argumentatifs. Or, on note un certain « air de famille » en ce que la division est d'abord ramenée à une division bipartite, ce qui est très souvent le cas dans l'interprétation du schéma quadripartite d'Aristote développée dans les cours *artiens* sur les *Catégories* : les *Communia logice*, par exemple, se rapprochent du Pseudo-Peckham en divisant la qualité en « innée » et « acquise »[55].

4. Remarques conclusives

J'avais établi au début trois objectifs précis ; il est temps d'y revenir. D'abord, concernant le premier objectif, on a pu apprécier l'importance que les *Catégories* ont dans l'interprétation médiévale de l'*ÉN* : les maîtres ont fréquemment recours aux instruments conceptuels véhiculés par ce texte, qui viennent naturellement à leur esprit. Or, ce serait une erreur de penser que cette conceptualité s'applique aveuglement, par une excessive familiarité avec le texte : si les commentateurs médiévaux voient un lien évident entre *ÉN* II.iv et *Catégories* VIII, les commentateurs de nos jours, qui seraient, selon un préjugé trop commun, plus avisés et compétents que les artiens du XIII^e^, le font aussi[56]. Le rapprochement entre ces deux textes est donc le fruit d'une réflexion poussée et d'une connaissance profonde du *corpus* aristotélicien alors disponible.

Concernant le deuxième objectif, on a remarqué parmi les trois auteurs ici analysés des différences plus ou moins remarquables (dont le développement plus complet du *Commentaire de Paris*) : mais ces différences ne suffissent pas à effacer l'importance des éléments communs à ces trois maîtres, dont l'interprétation semble s'accorder sur les points les plus importants, notamment sur les problèmes à traiter (à savoir l'exhaustivité de l'énumération *tria sunt in anima*) et sur les objections à poser (voire la présence dans

---

55 Mais, à la différence du Pseudo-Peckham, ils placent la passion et les qualités passibles parmi les qualités innées. Cf. PSEUDO-ROBERTUS GROSSETESTE, *Communia logice <De veteri logica>*, III.5, § 262, éd. C. LAFLEUR et J. CARRIER, dans *La « Vieille logique » des* Communia *version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste (= Pierre de Limoges, Pierre d'Auvergne ?). Présentation, édition critique et traduction des* Communia logice *MS Paris, BnF, lat. 16617, fol. 171ra-183rb (et MS Salamanca, BU 1986, fol. 91rb-99ra)*, Paris, Vrin ; Québec, PUL, 2019, p. 262-263 : « Ad aliud dicendum est quod qualitas aut est innata aut acquisita. Si acquisita, sic est prima species qualitatis, scilicet habitus et dispositio. Si autem sit innata, aut ergo habet rationem agendi aut patiendi aut non. Si primo modo, sic est tertia species qualitatis : passiones enim et passibiles qualitates agunt in sensum. Si vero non habet rationem agendi vel patiendi, aut ergo causatur a principio materiali absolute accepto, et tunc est <quartum> genus qualitatis, scilicet forma et circa aliquid constans figura, aut causatur a materiali principio relato ad formale principium, et tunc est secundum genus qualitatis <ut> naturalis potentia vel impotentia ».

56 Par exemple : BODÉÜS, *Aristote. Éthique à Nicomaque*, p. 110, n. 1 ; H. H. JOACHIM, *Aristotle. The Nicomachean Ethics*, éd. D. A. REES, Oxford, Clarendon Press, 1951 (réimprimé 1970), p. 80-85 ; E. SINNOTT, *Aristóteles. Ética Nicomaquea*, Buenos Aires, Colihue, p. 60, n. 308 ; R. A. Gauthier et J. Y. Jolif reprennent d'ailleurs les questions de nos commentateurs : « En quel sens Aristote peut-il ramener aux trois espèces nommées ici tout ce qui peut se produire dans l'âme ? L'énumération est-elle vraiment complète, comme l'exigerait le raisonnement par élimination successive qui va nous conduire à définir le genre de la vertu ? Tous les commentateurs se sont posé la question », GAUTHIER et JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque*, vol. 2 (Commentaire), p. 132.

l'âme de certains éléments qu'Aristote omet dans l'énumération), même si l'importance accordée à chacun de ces points et les solutions apportées aux objections peuvent varier.

Finalement, je pense aussi avoir atteint mon troisième objectif : montrer l'esprit curieux de ces maîtres qui, loin de donner une interprétation « naïve » de l'*ÉN* vouée simplement à faire rentrer la pensée morale d'Aristote dans la culture chrétienne, cherchent plutôt à analyser le texte à la lumière des catégories imposées par la méthode scientifique de l'époque, tout en réalisant un énorme effort philosophique qui compense largement les faiblesses qu'on leur attribue ; on peut donc les considérer, quad il s'agit de lire Aristote, « exactly as colleagues […] with an equally valid *prima facie* claim to being good guides to an understanding of his thought as that advanced by modern scholars »[57]. C'est là mon hommage à Claude Lafleur, qui a toujours prôné l'enthousiasme philosophique, parfois méconnu, des *artiens*.

57 S. Ebbesen, D. Bloch, J. L. Fink, H. Hansen, A. M. Mora Márquez, « Preface », dans *History of Philosophy in Reverse : Reading Aristotle Through the Lenses of Scholars from the Twelfth to the Sixteenth Centuries*, Copenhagen, Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskab, 2014, p. 8.

ANA MARÍA MORA-MÁRQUEZ*

The *Communia Logice* on Logic and Dialectic

Claude Lafleur is one of the few world experts in the philosophical texts and practices of the faculties of Arts of thirteenth-century European universities, and a towering one at that. Moreover, thanks to the time he has devoted to the painstaking edition of medieval manuscripts, we have readable versions, of the utmost quality, of an important number of those texts[1]. To mention one of the most prominent, his edition of the *Guide de l'étudiant* (in collaboration with Joanne Carrier)[2] has made available a monumental textbook, the edition of which has given us access to substantial information about the form and content of medieval university teaching. Manifestly, without Lafleur's vast scholarly output, such sources would be only accessible to the few scholars who have the required paleographical skills and a considerable surplus of research time, both of which get scarcer by the day.

The most recent of his works (also in collaboration with Joanne Carrier) is the critical edition and French translation of the part corresponding to the old logic (*logica vetus*) of the *Communia logice*[3], a logical textbook, the date of composition and authorship of which are difficult to determine, but which was at any rate composed, or compiled, before the 1280s[4]. A manuscript in Salamanca, which contains the same old logic as the one edited in *La vieille logique* also contains questions on the new

* The research for this contribution was made thanks to the generous support of the Knut and Alice Wallenberg Foundation, Sweden.

1 For a complete bibliography of Claude Lafleur, see p. 15 ff. in this volume.

2 C. Lafleur (with J. Carrier), *Le 'Guide de l'étudiant' d'un maître anonyme de la Faculté des arts de Paris au XIII^e siècle*, Québec, Université de Laval, 1992. Another document, smaller and less developed, the *Compendium artium liberalium*, is published in C. Lafleur, 'Un instrument de révision destiné aux candidats à la licence de la faculté des arts de l'Université de Paris, le "*Compendium artium liberalium*" (vers 1250?)', *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 5/2 (1994), p. 129-203.

3 C. Lafleur (with J. Carrier), *La 'Vieille logique' des* Communia; *version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste* (Pierre de Limoges = Pierre d'Auvergne?), Présentation, édition critique et traduction, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2019. For other parts of the *Communia* see: C. Lafleur, J. Carrier, in collaboration with V. Buffon, V. Cervera Novo, R. Letourneau, *Les philosophies morale et naturelle du Pseudo-Robert Grosseteste. Étude, édition critique et traduction des* Communia *de Salamanque (ms. Salamanca, BU 1986, fol. 99ra-102vb)*, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université de Laval, 2018.

4 For a detailed description of the difficulties involved in dating and attributing a text of the dialectical complexity of the *Communia*, see Lafleur, *La vieille logique*, p. 89-102.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 323-337
© BREPOLS PUBLISHERS 10.1484/M.SA-EB.5.133178

logic (*logica nova*)[5], that is on the *Prior* and *Posterior Analytics*, the *Topics*, and the *Sophistical Refutations*.

The *Communia logice* are rightly assessed by Lafleur as a textbook of a high doctrinal and dialectical level[6]. Not only do they offer dialectical discussions of the whole of thirteenth-century Aristotelian logic, but they also display a highly coherent doctrinal approach to it. Moreover, their didactical nature makes them a privileged source, not just of logical doctrine, but also of the logical practices that structured the production and dissemination of knowledge in medieval academic institutions[7]. In this contribution, I aim to reconstruct the *Communia logice*'s account of the dialectical syllogism, hence I shall focus here mostly on the Salamanca version[8], which contains questions on the new logic.

In a recently published study[9], I argue for an understanding of 'scientific knowledge' which includes the socio-institutional practices whereby scientific knowledge (henceforth 'knowledge') was produced and disseminated in the Middle Ages and the resulting bodies of knowledge. My aim was to make sense of the fact that in medieval philosophical sources '*scientia*' does not refer exclusively to the most certain kind of knowledge we might acquire, the *scientia* produced through demonstration, but also, and most commonly, to the medieval body of scholarly knowledge and the different social practices conducive to it. Given that we accept this inclusive understanding of '*scientia*', I have argued that, as a logical tradition, thirteenth-century Aristotelian logic aims to provide medieval academia with a scientific method, which counts the dialectical method as a crucial part. I have focused there on the logical doctrine put forward by Nicholas of Paris, Albert the Great, and Radulphus Brito, and their description of logic as a 'way to science' (*via scientiis*) or a 'way of knowing scientifically' (*modus sciendi*), which is theoretically structured around the syllogism.

The question I would like to confront in this contribution is the following: how does the *Communia logice* fit into this interpretation of thirteenth-century Aristotelian logic[10]? I aim to show that the *Communia* also puts forward an account where dialectic is a method for the production of scientific knowledge largely taken.

---

5 Ms. Salamanca, BU 1986, 83ra-99ra.

6 Lafleur, *La vieille logique*, p. 110.

7 The most important of these practices, the disputation, has been thoroughly studied and posited as a research method by Olga Weijers in O. Weijers, Queritur utrum. *Recherches sur la* disputatio *dans les universités médiévales*, Turnhout, Brepols, 2009; see also A. Novikoff, *The Medieval Culture of Disputation, Pedagogy, Practice and Performance*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 2013.

8 An edition of the *logica nova* of the *Communia* is being prepared by Claude Lafleur and Joanne Carrier, who have generously shared with me a current draft and to whom I am most grateful. In what follows I refer to the paragraphs that will appear in the published version of the text. The translations into English are mine.

9 A. M. Mora-Márquez, 'Thirteenth-Century Aristotelian Logic: A Study of Scientific Method', *Oxford Studies in Medieval Philosophy*, 9 (2021), p. 146-185.

10 For a thorough and detailed study of thirteenth-century Aristotelian logic from the institutional, sociological, and anthropological perspectives, see J. Brumberg-Chaumont, 'The Rise of Logical Skills and the Thirteenth-Century Origins of the Logical Man', in J. Brumberg-Chaumont and C. Rosenthal (eds), *Logical Skills. Socio-Historical Perspectives*, Cham, Springer, 2021, p. 91-120.

The Subject-Matter of Logic

One noteworthy peculiarity of the questions on Aristotelian logic in the *Communia salmantina* is the inversion of the typical ordering of thirteenth-century logical textbooks and commentaries, which places the old logic before the new logic. By contrast, in the *Communia salmantina* the questions on the general nature of logic are not an introduction to Porphyry's *Isagoge* but an introduction to the *Prior Analytics*[11].

Thirteenth-century accounts of logic usually start with a general question about the subject-matter of logic and the *Communia* is no exception. For some authors in the 1230s-40s (for instance, Nicholas of Paris) logic deals with speech (*sermo*) and hence is a linguistic science (*scientia sermocinalis*). This position is rejected in the 1250s by Albert the Great who, based on Avicenna's *Logica*[12], classifies logic as a rational science (*scientia rationalis*), insofar as it deals with the reasoning processes whereby we come to acquire new knowledge on the basis of knowledge we already possess. For Radulphus Brito, logic is a theoretical and instrumental science (*adminiculativa speculativa*) that deals with second intentions (*intentiones secunde*), which have grounding in the real world[13]. The *Communia* is clearly acquainted with these different ways to go about the question, both with the pre-Avicennian way of Nicholas of Paris and the post-Avicennian way of Albert and Brito, and puts forward an answer that tries to reconcile these alternatives (i.e., speech, reasoning, second intentions)[14].

The subject-matter of a science is, in a first sense, whatever can be attributed to all the subjects about which one can raise questions that are relevant for the science, for instance being in metaphysics. In this first sense, the sayable (*dicibile*) is the subject-matter of logic, since all the subjects about which one raises questions relevant for logic are sayables[15]. In a second sense, the subject-matter of a science is that with which the science deals principally and with respect to which the relevance of the questions that are raised in that science is determined. In this second sense, the subject-matter of logic is the syllogism[16]. But the syllogism is a puzzling entity, as it can be characterized as a sayable (*dicibile*), a speech (*oratio*), a reasoning (*ratio*), or a logical notion (*intentio secunda*); it can also be instantiated in many ways, as it can be dialectical, demonstrative, sophistical, etc.

---

11 See Lafleur, *La vieille logique*, p. 34-40.

12 See Avicenne, *Logica*, ed. F. Hudry, Paris, Vrin, 2018.

13 For Nicholas, Albert, and Brito, see Mora-Márquez, 'Thirteenth-Century Aristotelian Logic'. For the change from *scientia sermocinalis* to *scientia rationalis* see Brumberg-Chaumont, 'The Rise of Logical Skills', p. 93.

14 The *Communia* is certainly earlier than Brito's logic of second intentions, for there is no trace in it of the *modi essendi* that are key in Brito's account of the instrumental sciences, logic and grammar.

15 Cf. *Communia salmantina*, *Liber Priorum I*, § 17: '<1*> Ad primum dicendum quod subiectum in scientia dupliciter est. Est enim uno modo subiectum illud ad quod stat resolutio omnium illorum de quibus determinatur in scientia illa, et hoc modo – sicut dicit Agazel (*sic! ms.*) – esse est subiectum in metaphysica, et similiter dicibile est subiectum in logica, et litera in gramatica'.

16 Cf. *Ibid.*, § 17: '<1*> […] Alio modo dicitur id quod principaliter intenditur in scientia et cuius gratia determinantur omnia que in eadem scientia speculantur, et hoc modo sillogismus est subiectum in tota logica secundum quod abstrahit a sillogismo exemplari et a qualibet alia differentia sillogismi'.

A further question is, then, what is the approach to the syllogism that is relevant in the scientific study of logic? Simply put, the general science of logic must deal with the syllogistic reasoning (*ratio*) susceptible of materialisation in speech (*dicibile* in *sermo*) insofar as logical notions (*intentiones secunde*) can be applied to it[17]. This in no way implies that the main concern of logic is the syllogism *in abstracto*, the exemplar syllogism as the *Communia* calls it, or the syllogism *simpliciter*, as it is more commonly called. In fact, as § 18 indicates, logic deals with the different instances of the syllogism, of which the exemplar syllogism is one, on a par with the dialectical, the demonstrative, and the sophistical syllogisms. This is consistent with the common thirteenth-century consideration of formal syllogistics (i.e., *Prior Analytics*) as one of the parts, but by no means the crucial part, of logic.

Consequently, logic must deal both with the constitutive parts of the syllogism – its *partes integrales* – and with its different kinds of instances – its *partes subiective*. The old logic tackles the former by dealing with sayables, predicables, and enunciations[18]. The new logic tackles the latter by studying the exemplar syllogism in the *Prior Analytics*, the demonstrative syllogism in the *Posterior Analytics*, the dialectical syllogism in the *Topics*, and the sophistical syllogism in the *Sophistical Refutations*.

The Division of the New Logic

What is the relation between the different analyses of the syllogism in these four treatises? The question is common in thirteenth-century logical texts and the usual way to go about it relies on a hylomorphic analysis of the syllogism. According to this analysis, the exemplar syllogism is the common form of the demonstrative, dialectical, and sophistical syllogisms, which in turn are instantiations of the exemplar syllogism[19]. The *Communia* adopts a similar strategy, with the noteworthy difference that in its analysis, the exemplar, demonstrative, dialectical, and sophistical syllogism are *all* different kinds of material instantiations of a syllogistic form:

> To the other <argument>, we must say that every syllogism either only infers or infers and proves. If it only infers, then it is an exemplar syllogism produced

17 Cf. *Ibid.*, § 18: '<1a.1.1*> Ad primum obiectum in contrarium, dicendum quod logicus constituit sillogismum in suis differentiis – docet enim constitutionem sillogismi exemplaris, demonstrativi et dyalectici –, supponit tamen rationem sillogizandi, que per "sillogismum" ut est scientia quedam designatur, et hanc supponit ab anima'. § 19: '<1a.1.2*> Ad aliud dicendum quod logica est de secundis intentionibus ipsius dicibilis, per quas intentiones ipsum dicibile habet rationem subicibilis et predicabilis. Cuiusmodi intentiones sunt genus, species et differentia et huiusmodi, et hoc modo predicto convenit quod dicibile <est> subiectum, cum ad ipsum stet resolutio logici'.

18 See Lafleur, *La vieille logique*, *Liber Porphyrii*, § 4-8.

19 For the case of Robert Kilwardby, see J. Brumberg-Chaumont, 'La forme syllogistique et le problème des syllogismes sophistiques selon Robert Kilwardby', in *Formal Approaches and Natural Language in Medieval Logic*, L. Cesalli, F. Goubier, and A. de Libera (eds), Turnhout, Brepols, 2017, p. 93-116; and Id., 'Universal Logic and Aristotelian Logic: Formality and Essence of Logic', *Logica Universalis*, 9 (2015), p. 253-278.

> in general matter, with which the *Prior Analytics* deals. If it infers and proves, then it is applied to specific matter; therefore, either to necessary matter and taken as necessary, or to acceptable (*probabile*)[20] matter. If in the first way, thus it is a demonstrative syllogism, with which the *Posterior Analytics* deals. If in the second way, thus it is a dialectical syllogism, with which the *Topics* deals. The other distinctions of the syllogism are as flaws and privations against them […][21].

Exemplar syllogisms are instantiations of a deductive syllogistic form in general matter, demonstrative syllogisms in necessary matter, and dialectical syllogisms in acceptable matter. Sophistical syllogisms, in turn, are flawed dialectical syllogisms. Syllogisms in general are deductive syllogistic forms instantiated in some kind of matter as per the distinctions above, the exemplar syllogism serving as a model (*exemplaris*) for what valid syllogistic deductions, demonstrative and dialectical, should look like. The *Communia*, therefore, come to the same conclusion as Radulphus Brito in the 1290s – the exemplar syllogism is not related to the demonstrative and the dialectical as a genus to its species[22]:

> To the other [argument], we must say that the exemplar syllogism is not the genus, as the arguments show, but is a common exemplar from which the other diverse syllogisms take the inferring aspect in a mood and in a figure; for the form of the exemplar syllogism received in a specific form gives an inferring aspect. To the objection to the contrary, we must say that the exemplar syllogism is like something superior, accidental, and capable of being scattered through diverse syllogisms, and not something common, essential and predicable of them. Then it cannot be a genus[23].

---

20 I translate here '*probabile*' as 'acceptable' given that the *Communia* characterises the '*probabile*' in exactly the same way Aristotle describes *endoxa*, best translated as 'acceptable premise', in his *Topics*. Most thirteenth-century authors, however, do not endorse Aristotle's characterisation of *endoxa* in their understanding of the '*probabile*'. This is the case of, for instance, Radulphus Brito and John Buridan, where a translation in the sense of 'what is provable' is preferable. For the understanding of '*probabile*' in Brito and Buridan, see G. Fernández Walker and A. M. Mora-Márquez, 'Disagreement in Aristotle's *Topics* and its Latin Medieval reception', in C. Dutilh Novaes, H. Jansen, J. A. Van Laar (eds), *Reason to Dissent. Proceedings of the 3rd European Conference on Argumentation*, Volume III, Rickmansworth, College Publications, 2020, p. 421-433.

21 *Communia salmantina, Liber Priorum I*, § 26: '<6*> Ad aliud dicendum quod omnis sillogismus aut est inferens <tantum> aut <inferens et> probans. Si sit inferens tantum, tunc est sillogismus exemplaris factus in materia generali, de quo agit in libro *Priorum*. Si vero sit <inferens et> probans, tunc applicatur ad materiam specialem; aut ergo ad materiam necessariam et ut necessariam acceptam; aut ad materiam probabilem. Si primo modo, sic est demonstrativus sillogismus, de quo agitur in libro *Posteriorum*. Si secundo modo, sic est sillogismus dyalecticus, de quo agitur in libro *Topicorum*. Alie vero differentie sillogismorum sunt sicut deffectus et privationes contra hos […]'.

22 Cf. Radulphus Brito, *Quaestiones In Topica Aristotelis*, q. I.8, ms. Erfurt, WAB Ampl. 4. 276, fols 100ra-131rb (1296), at fol. 102rb.

23 *Communia salmantina, Liber Priorum I*, § 24: '<5*-5.1.2*> Ad aliud dicendum quod sillogismus exemplaris non est genus, sicut ostendunt rationes, sed est sicut quoddam exemplar commune a quo alie differentie sillogismorum sumunt rationem inferendi in modo et in figura: forma enim sillogismi exemplaris

In other words, exemplar syllogisms, i.e., the deductive schemata of the *Prior Analytics*, the matter of which is general (i.e., their terms are undetermined placeholders)[24], give the demonstrative and dialectical syllogisms, where the three placeholders are replaced with specific terms, syllogistic deductive power. The different kinds of syllogism are not different contractions of the same matter by different forms and hence they are not contractions of a genus into different species. Rather, the different syllogisms are different 'materialisations' of valid syllogistic forms – the exemplar syllogism in general matter so as to yield schemata, the demonstrative syllogism in necessary matter so as to yield demonstrative arguments, and the dialectical syllogism in acceptable matter so as to yield dialectical arguments. In what follows I will focus on the proving aspect of demonstration and dialectic and on the divergences between them[25].

Dialectic and Demonstration

From the last section, it should be clear that the exemplar, demonstrative, and dialectical syllogisms share mood and figure, i.e., the arrangement of terms and premises. It should be sufficiently clear that the 'general matter' of the exemplar syllogism connects with the undetermined character of the terms of syllogistic schemata. What remains unclear is the nature of the instantiation in necessary matter in the demonstrative syllogism and in acceptable matter in the dialectical syllogism, as well as the relation that necessity and acceptability bear with their proving power. How should we understand proof, necessity and acceptability, and the relation between them? Let me turn to the *Communia*'s discussion of Aristotle's *Topics* (in the Salmantian version) and of Boethius' *De topicis differentiis* (in the Parisian version).

In the thirteenth-century logical tradition that draws on both Aristotle's *Topics* and Boethius' *De topicis differentiis*, the syllogism is considered the foremost of the four kinds of argument counted in the Greco-Roman tradition: syllogism, enthymeme, induction, and example. In his treatise, Boethius defines the argument as « a reason producing credibility regarding something that is in doubt »[26] (*ratio rei dubiae faciens fidem*), and expands on his definition as follows:

> It <i.e., the reason> must always be more known than the question; for if things which are not known are proved by things which are known and an argument

---

recepta in forma speciali dat rationem inferendi'. § 25: '<5.2*> Ad obiectum in contrarium, dicendum est quod sillogismus exemplaris est sicut superius accidentale <et> distractibile per aliquas differentias sillogismorum, et non est commune, essentiale, predicabile de ipsis. Et ideo non oportet quod sit genus'.

24 Cf. Aristotle, *Prior Analytics* I.1-2 and 3-7.

25 Brumberg-Chaumont, 'The Rise of Logical Skills', p. 101-103 underscores the primordiality of applied syllogisms, fundamental in thirteenth-century disputations, over the abstract syllogism in the teaching of Aristotelian logic.

26 Boethius, *De topicis differentiis*, translated, with notes and essays on the text by E. Stump, Ithaca, Cornell University Press, 1978, at p. 39. Translation slightly modified.

> proves something which is in doubt, then what is adduced to provide credibility for the question must be more known than the question[27].

Earlier in his treatise, Boethius had defined the dialectical categorical question as a doubt about the inherence of the predicate in the subject and described it pragmatically as that with which dialectical disputations are concerned[28]. From a question emerges a thesis, the claim to which one aims to lend credibility by means of an argument. In general, Boethius indicates, the premises of an argument must be better known than the thesis to which the argument aims to lend credibility, if it is to lend credibility to them at all. Two implications are noteworthy: i) the premises being better known than the thesis or not is independent from their arrangement in the argument – in other words the form of the argument is independent from the evidential character of the premises; ii) the epistemic conditions of the premises, specifically their being better known than the thesis, are crucial for the proving power of the argument, its capacity to lend credibility to – provide evidence for – a doubtful thesis.

From this interaction between Aristotle's *Topics* and Boethius' *De topicis differentiis* emerges the idea that the syllogistic argument, on the one hand, is set apart from other arguments by deriving a conclusion *necessarily* by virtue of its form – it is *inferens* by necessity – and, on the other hand, lends credibility to its conclusion by virtue of having premises that are better known than the conclusion – it is *probans*. The matter of a syllogistic argument is, then, closely connected to the epistemic conditions of its premises in relation to the conclusion. Now, premises are better known than the conclusion either because they are necessary, and the conclusion is not, or because they are more acceptable than the conclusion. To sum up, for a syllogistic argument, to prove its conclusion, that is to be a proof of it or provide evidence for it, amounts to lending credibility to the conclusion by having the right form *and* premises that are either necessary or more acceptable than the conclusion.

The *Communia* belongs to this thirteenth-century tradition, so we must interpret its analysis of the acceptability and necessity based on this understanding of proof. The questions on the *Topics* link the notion of acceptability (*probabilitas*) to the possible problematization of a claim as follows:

> To the other [argument], we must say that acceptability is a condition of the dialectical premise; but a problem is something that seems right with some fear (*formido*); therefore, it will either be minimally in use, or more, or maximally. If maximally, then it is acceptable to all people; if more, then it is acceptable to most people, if minimally, then it is acceptable to the wise, for whom hidden things are natural. The acceptable for the wise is divided further, because for

---

27 *Ibid.*, p. 39. Translation slightly modified. Cf. Boethius, *De topicis differentiis*, PL 64 1180C: 'Argumentum est ratio rei dubiae faciens fidem. Hanc semper notiorem quaestione esse necesse est: nam si ignota notis probantur, argumentum uero rem dubiam probat, necesse est quod ad fidem quaestionis affertur, ipsa sit notius quaestione'.

28 Cf. *Ibid.*, PL 64 1175B: '[…] in praedicatiua quaestione dubitatur an subiecto termino praedicatus inhaereat […] quales a dialecticis maxime ad disputationem sumuntur, ut: Voluptasne summum bonum sit?'

> something to be acceptable it is enough that it seems right either to all or to most. But something can seem right to the wise either because its cause is not hidden, because it is more hidden, or because it is most hidden; for when the cause is hidden, then it is not acceptable to all or to most but only to the wise. If the cause is more hidden, then it is acceptable to all the wise. If it is most hidden, it is acceptable to the most famous[29].

To the best of my knowledge, the *Communia* is unique in endorsing Aristotle's account of acceptable premises (*endoxa*) in *Topics* I, even though it puts forward noteworthy developments. It establishes a close connection between acceptability and dialectical problems. In fact, some lines before we read that 'the dialectical premise and the problem are substantially the same but differ in the mode of asking'[30]. Thus, the only difference between a dialectical premise and a problem is their function in the disputation, where one and the same claim can be a problem, if it opens a disputation formulated as 'Utrum *s* sit *p*', or a premise, if it is posited as the premise '*s* is *p*' in the argumentative part of the disputation[31].

Dialectical premises and problems, then, share the same condition of 'seeming right' (*videtur*), that is, of being acceptable to those who must grant them or deny them in the disputation[32]. A premise is likely to seem right to a respondent when it seems right to everyone (say, 'some apples are red'), to most people (say, 'the earth is round'), or to the wise (say, 'light is electromagnetic radiation', which relies on scientific knowledge that is probably not widely disseminated). What seems right to the wise, however, can still be acceptable to all or most of them, when the matter at hand is not of extremely difficult access (say, 'light is electromagnetic radiation'); or it can be acceptable only to the most prominent of them, when the matter at hand is of very difficult access (say, 'space-time is discrete').

Most importantly, and in connection with this division of acceptability according to different social groups, a claim is acceptable if it cannot be granted without the fear that it might be false. Thus, the acceptability of the dialectical premise comes directly from the structure of the social speech act where it operates, that is the

---

29 *Communia salmantina, Liber Topicorum*, § 302: '<3*> Ad aliud dicendum quod probabilitas est condicio propositionis dyalectice; est autem problema quod videtur cum aliqua formidine, aut ergo erit minime in usu, aut magis, aut maxime. Si maxime, tunc est probabile "omnibus"; si magis, tunc erit probabile "pluribus"; si minime, tunc "sapientibus", quibus nata sunt occulta. Subdividitur autem probabile "sapientibus", quia ad hoc quod aliquid sit probabile sufficit quod videatur alicui de numero "omnium", aut "plurium". Potest autem aliquid videri "sapientibus" aut quia causa eius non est occulta, aut quia occultior, aut quia occultissima; quando enim causa est occulta, tunc non est probabile "omnibus", aut "pluribus", sed solis "sapientibus". Si autem causa sit occultior, tunc est probabile "omnibus sapientibus". Si occultissima, "maxime notis"."

30 *Ibid*., § 301: '[…] propositio dyalectica et problema dyalecticum sunt idem in substantia, differunt tamen in modo querendi […].'

31 For a similar medieval position in Radulphus Brito, see G. Fernández Walker and A. M. Mora-Márquez, 'Disagreement', p. 428-433.

32 *Communia salmantina, Liber Topicorum*, § 301: '[…] propositio dyalectica querit de consensu. Debet enim propositio dyalectica opinari a respondente, cum sillogismus dyalecticus debeat esse ex probabilibus opinatis a respondente […].'

scholastic disputation where it must be granted or denied by an interlocutor based on its more or less epistemic standing in the scholarly community at stake. The key point to highlight is that this socio-epistemic standing is not dictated by the abstract semantic properties of the claim. How this can be so is easy to illustrate with claims as 'the earth is round', which is still denied by non-negligeable segments of the population regardless of its adequacy with respect to the earth and its actual shape. To conclude, the dialectical premise is the one that is acceptable as per the description above, and the argument that proceeds from such premises according to some valid syllogistic model (as per the syllogistic schemata) is a dialectical syllogism.

By contrast, the *Communia* reduces necessity to the *per se* character of demonstrative premises, which places the cause of the predicate in the subject:

> 'Per se' expresses the internality of the predicate in the subject, so that the predicate has its principles in the subject. […] It must be noted that some [propositions] are transcendent necessary, such as "every body is a colored being" and of such [propositions] there is no demonstration; other [propositions] are necessary of which the necessity is caused by 'universally', 'per se', 'according to itself', and from such necessary [propositions] there is demonstration[33].

So, while the demonstrative premise is necessary in the sense that it reveals the necessary inherence of the predicate in the subject, the dialectical premise is acceptable only in the sense that it seems right to most of the relevant people. Based on such a seemingly subjective criterion, how can the practice of dialectic contribute to the production of knowledge, if we understand 'knowledge' as at least partly involving an adequate representation of reality?

First, the *Communia* endorses Aristotle's avowal of the usefulness of dialectic for science (i.e., the philosophical disciplines):

> To the first [argument] we must say that dialectic has one general aim, i.e., opinion, and thus it is unitary, but it has three specific aims which are diverse according to operations and properties; for dialectic can be taken as indication or as acquisition, and it solves a problem, and thus it is subordinated to the philosophical disciplines […][34].

This, however, hardly provides an explanation of how dialectic solves scientific problems and of the sense in which it contributes to scientific progress. The answer to

---

33 *Communia salmantina, Liber Posteriorum*, § 154: '<11* et 13*> […] '*Per se*' vero dicit intraneitatem predicati cum subiecto, ita quod predicatum habeat principia sui in subiecto. […] <§ 155> <12*> Et notandum quod quedam sunt necessaria transcendentia, sicut 'corpus omne est esse coloratum', et de talibus non est demonstratio; alia sunt necessaria quorum necessitas causatur a '*de omni*', '*per se*', '*secundum quod ipsum*', et ex talibus necessariis est demonstratio'.

34 *Communia salmantina, Liber Topicorum*, § 279: '<1*-2*> Ad primum dicendum quod dyalectica habet unum finem generalem, scilicet opinionem, et sic una; habet autem tres speciales fines diversos secundum operationes et proprietates. Nam dyalectica potest accipi ut signum vel ut acquisitionem, et terminatur problema, et sic 'ad secundum philosophiam disciplinas' ordinatur […]'.

this question, I think, lies on the medieval understanding of the dialectical syllogism, in particular its peculiar inferential power.

Before dealing with demonstration, in § 268 we find the following about the dialectical syllogism:

> To the first [argument], we must say that the dialectical [syllogism] has matter and double form. Its matter is the premise. The form will prove in two ways, for there is one which comes from the exemplar syllogism, and it consists in the arrangement of the terms in a figure and of the premises in a mood; [the dialectical syllogism] has another form which is more proper, which is the dialectical *topos* or the relation (*habitudo*) of a thing to a thing. For the dialectical syllogism infers through some *topos*, intrinsic, extrinsic and middle[35].

The premises of the dialectical syllogism can in fact be false, since false claims can still be acceptable in any of the required senses. Therefore, the dialectical syllogism is susceptible of falling short of the anchoring in reality the demonstrative syllogism has by virtue of the truth of its premises. The dialectical syllogism partly compensates for this shortcoming with a general anchoring, which is provided by the *topoi*, the inferential warrants that give the dialectical syllogism its primary form. These *topoi* are derived from some of the general ways in which external things are related to each other (*habitudines rei ad rem*). Unfortunately, the development of the theory of *topoi* in the *Communia's* discussions of Aristotle's *Topics* and of Boethius' *Topics* does not sufficiently address the nature of the anchoring of *topoi*, but we can attempt to derive an explanation from the treatment of predicables in the questions on Porphyry's *Isagoge*.

The Metaphysics of the Predicables

The *Communia* transmits the typical account of *topoi*, which describes them as: i) a *maxima*, the seat of the argument[36]; or ii) as a *differentia maximae*, in reference to the specific topical relation that resides in the *maxima*[37]. As Niels Jœrgen Green-Pedersen explains in his important book on the medieval traditions of Aristotle's and Boethius' *Topics*, i) points to the formulation of the *topos*, the inferential support of an argument, which can be either external to it or internal when it is one of the premises. In turn,

---

35 *Ibid.*, § 268: '<1*> Ad primum dicendum quod dyalecticus habet materiam et formam duplicem. Cuius materia est propositio. Probabit forma vero dupliciter: est enim quedam quam habet a sillogismo exemplari, et consistit in ordine terminorum in figura et propositionum in modo; aliam formam habet que est magis propria, que est locus dyalecticus sive habitudo rei ad rem. Infert enim sillogismus dyalecticus per aliquem locum intrinsecum, extrinsecum et medium'.

36 Cf. Lafleur, *La vieille* logique, *Liber Topicorum Boethii*, § 482: '<3.1*, 5* et 7*> [...] locus "maxima" [...] est extra argumentum continens totam substantiam argumenti <et> prebens totam firmitatem et rationem illationi ipsius argumenti. Et propter hoc dicitur esse "sedes argumenti", quia in maxima sedet argumentum, sicut locatum in suo loco proportionaliter'.

37 Cf. *Ibid.*: '[...] Dicitur autem locus "differentia maxime" "locus" non quia sit sedes, sed <quia> habitudo reperitur in ipsa differentia maxime a qua trahitur argumentum, et secundum hanc <acceptionem> locus "differentia maxime" dicitur "habitudo" rei ad rem'.

ii) points to the specific way in which given *topoi* support arguments, e.g., *a specie*, *a genere*, *a toto*, *a descriptione*, etc.[38] Take for instance the *topos a toto a genere*, the *maxima* of which is: 'whatever belongs to the genus belongs to the species', and take the argument HB: 'every animal breaths; every human is an animal; therefore every human breaths'. In this case, the *maxima a toto a genere* supports the inference in the argument externally, because it is not explicitly one of HB's premises. Note, however, that HB can also be seen as an instantiation of the syllogistic schema BARBARA. The point of the *Communia* about the double form of the dialectical syllogism is that, even though arguments like HB incidentally have the BARBARA form (that is, they *happen* to also have that form), *qua* dialectical argument its form, that is its inferential support, is the *maxima a toto a genere*. This is when considerations (*considerationes*) come into play, for in the typical medieval account the difference between Aristotle's account of *topoi* and Boethius' is that the latter's approach is theoretical – it aims to define and classify *topoi* – while the former's is practical – it aims to give guidelines for the use of *topoi* in actual dialectical situations[39]. The considerations, then, amount to the fact that the users of the *topos* in argument HB take 'animal' as the genus of 'human' and 'human' as a species of 'animal'; only on the basis of such epistemic considerations by actual arguers can the *maxima a toto a genere* function as an inferential warrant of the argument. Moreover, when the arguers in fact take those considerations, the *maxima a toto a genere* overrides BARBARA and becomes the primary form of the resulting dialectical syllogism. The *Communia*'s questions on the *Topics*, however, devote next to no attention to the understanding of considerations.

Luckily, the questions on Porphyry's *Isagoge*, in the Parisian version of the *Communia*, give us good indications of the general understanding of considerations that must underpin the understanding of the dialectical syllogism in the Salamanca version. I will focus on the genus and the species.

The *Communia's* questions on Porphyry answer the general questions about universals typical of the medieval tradition of commentaries on the *Isagoge*[40]: i) whether the universal is something; ii) whether the universal exists only in the intellect; iii) whether the universal is a thing; and iv) whether the universal is one in many. In a nutshell, the account of the universal it puts forward endorses the doctrine of the three universals which we also find in Albert the Great[41]. According to this doctrine the universal can be found according to three modes of existence: first, as

---

38 Cf. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics*, p. 45-58.

39 Cf. Lafleur, *La vieille logique, Liber Topicorum Boethii*, § 480: 'Ad aliud dicendum est quod Boethius considerat locum secundum substantiam loci, et quia diffinitio dicit esse, ideo diffinit locum. Sed Aristoteles in suis *Topicis* considerat locum secundum sui usum; et non diffinitur res ratione usus, sed magis ratione substantie; et ideo non diffinitur locus ab Aristoteles in suis *Topicis*.' See also Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics*, p. 107-111.

40 See A. de Libera, *La querelle des universaux. De Platon à la fin du Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2014. A thorough study of the thirteenth-century tradition is found in D. Piché, *Le problème des universaux à la faculté des arts de Paris entre 1230 et 1260*, Paris, Vrin, 2005.

41 See D. Piché et Cl. Lafleur (avec la collaboration de J. Carrier), 'Porphyre et les universaux dans les *Communia logice*', *Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (octobre 2004), p. 477-516. For Albert the Great, see A. de Libera, *Métaphysique et noétique. Albert le Grand*, Paris, Vrin, 2005, p. 211-264.

an exemplar in God's intellect; second, as a nature in individual things; third, as an intention (*intentio*) in the human intellect[42]. About the second one, the *Communia* says that it is 'a form that follows the compound, which exists in many things and can be predicated of many things[43]'. This universal, in turn, can be approached theoretically in three ways: first, as an essence, as in metaphysics; second, as something that can be subject and predicate[44], as Porphyry does; and as something that can be classified under general categories, as Aristotle does in the *Categories*. We must conclude, then, that Porphyry is concerned with universals in individuals *and* in the human intellect insofar as the human intellect grasps real natures in universal concepts which are the subjects and predicates of enunciations and subsequently of premises and conclusions.

Consequently, the genus, species, differentia, proprium, and accident that Porphyry discusses correspond to ways in which external forms can be conceptualised so as to be able to enter into predicational relations as subject or predicate. The *Topics*, which devises topical strategies according to four modes of predication corresponding to the accident, the genus, the definition, and the proprium focuses only on the three universals that are necessary and sufficient for a complete account of such strategies. Hence, it subsumes the differentia under the genus[45] and ignores the species to the benefit of the definition, which is not a universal but a predicational compound that 'expresses the achieved and complete quiddity of the species'[46]. These differences notwithstanding, the predicational modes of the *Topics* and the predicables of the *Isagoge* are deduced with similar criteria of division. In the *Isagoge* the criteria are whether the predicate is said of the subject in relation to the question asking what the subject is (*in quid*) or in relation to the question asking how the subject is (*in quale*)[47]:

> To the first <argument>, we must say that […] everything which is predicated of many things is predicated regarding the what (*in quid*) or regarding the how (*in quale*). If regarding the what, either it is predicated of things that differ in species or of things that differ only in number. In the first way there is a genus, in the second way there is a species. […] But if it is a predicable regarding the how, either an accidental how (*in quale*) is predicated or a substantial one. In the second way, there is a differentia. If an accidental how is predicated, this can be twofold, because either it is caused by the proper principles of the subject

42 Cf. Lafleur, *La vieille logique, Liber Porphyrii*, § 26: 'Aliter dicendum est quod universale est <in> intellectu Primi, et est in intellectu humano, et est in individuis. Nam in quantum est in intellectu Primi est exemplar sive ratio operandi; in quantum vero est in intellectu humano est intentio sive ratio cognoscendi; et neutro istorum modorum est aliqua natura, sed alicuius nature; in quantum vero est in individuis est natura aliqua, scilicet forma consequens ipsum individuum, scilicet forma complens totum esse individui'.

43 *Ibid.*, § 43: '[…] forma consequens compositum, existens in multis et predicabilis de multis […]'.

44 Cf. *Ibid.*, § 51: '[…] Sic ergo dicendum quod in Libro Porphyrii non subiciuntur quinque universalia, sed universale relatum ad actum subiciendi vel predicandi'.

45 Cf. Aristotle, *Topics* I.8.103b1-19.

46 Cf. Lafleur, *La vieille* logique, *Liber Porphyrii*, § 72: '[…] diffinitio dicit perfectam et completam quidditatem speciei […]'.

47 Cf. Aristotle, *Topics* I.8.103b1-19.

> or by common principles. If by the proper principles of the subject, thus there is a proprium, which is predicated convertibly. But if it is caused by common principles of the subject, thus there is a common accident[48].

In the *Isagoge*, the genus and the species point, from two different perspectives that are mutually dependent[49], to the substantial form by virtue of which individual things belong to natural kinds (e.g., some hummingbird to 'hummingbird', 'bird', and 'animal'); the differentia points to the substantial quality by virtue of which the thing belongs to a determined species and not to any other (e.g., the humming sound of the hummingbird); the proper accident points to the accidental qualities that are directly caused by the substantial form (say, feeding on floral nectar for the hummingbird), while the common accident points to the accidental qualities that are not caused like so and that, hence, are shared by things of different kinds (e.g., the green colour of some hummingbirds). In the *Topics*, in turn, the topical strategies that can be used in relation to problems where generic predication is at stake (say, whether the pinguin is a bird or not) are not independent from the account of the genus as a universal in the *Isagoge*; rather, they must build on it[50]. For instance, the *maxima a toto a genere*, whatever is predicated of the genus is predicated of the species, builds on the two different intellectual approaches to substantial forms upon which the genus and the species as Porphyrian universals depend.

The *Communia*'s questions on the *Isagoge* provide metaphysical grounding to the considerations and topical strategies that are used in dialectical discussions so as to make them productive of knowledge which accurately represents at the very least the general structures of the world and the ways in which things of different kinds are related to each other within those structures (for instance, how pinguins are related to hummingbirds, pinguins to birds, and how swans are related to white things, humans to musical animals, and so on). This must be why the *Communia salmantina*, in its questions on the *Topics*, in answering the question of why the *Posterior Analytics* does not touch upon the usefulness of demonstration for the philosophical disciplines, says that:

---

48 Lafleur, *La vieille* logique, *Liber Porphyrii*, § 57: 'Ad primum dicendum est quod […] omne quod predicatur in pluribus, aut predicatur in quid aut in quale. Si in quid, aut ergo predicatur de illis que differunt specie, aut de hiis que differunt numero solo. Primo modo est genus, secundo modo species. […] Si autem sit predicabile in quale, aut predicatur in quale accidentale, aut substantiale. Secundo modo est differentia. Si vero predicatur in quale accidentale, hoc est dupliciter: quia aut enim causabitur a propriis principiis subiecti, aut a communibus. Si a propriis principiis subiecti, sic est proprium, quod convertibiliter predicatur. Si vero causetur a communibus principiis subiecti, sic est commune accidens.'

49 Cf. *Ibid.*, § 66: '<1*> Ad primum dicendum quod genus dicitur ad speciem et econverso; sunt enim relata. […] Sunt enim relata genus et species ratione intentionum, non autem ratione essentiarum.'

50 See for instance the following passage, where there is an explicit connection between the treatment of *predicabilia* in the *Isagoge* and the treatment of *predicata* and topical strategies in the *Topics*: *Communia Salmantina*, *Liber Topicorum*, § 295: '<6*> Ad aliud dicendum quod essentia differentie fluit ab essentia principalis generis. Est enim genus principium suarum differentiarum, et ideo per eadem media terminantur problemata de genere et de differentia, per que problema de genere solo modo predicandi 'in quid' mutato in modo predicandi "in quale"'.

> [T]he usefulness of demonstrative science is manifest given its close subordination to science. This is why in the *Posterior Analytics* this usefulness is not touched upon. But it was not thus manifest in the case of the *Topics* and the *Sophistical Refutations*. [...] [T]he demonstrative science is closer and more immediate to the philosophical discipline than logic and dialectic –these are more remote – and hence demonstrative science is more useful than dialectic or logic[51].

Dialectic is, therefore, useful for science, not so much as a method for conducting scientific investigation on hummingbirds specifically, but rather as a method for, at least, getting the science of hummingbirds started by providing it with fundamental starting points, for instance that hummingbirds are birds so that their scientific study belongs in ornithology, and that as such all the attributes that belong generally to birds can be transferred to hummingbirds and be used as starting points in the specific investigation.

Conclusion

The Parisian and Salmantian *Communia* offer us a complete and complex snapshot of thirteenth-century Aristotelian logic at some point of the century. The absence in them of any reference to the notions of modes of being (*modi essendi*) and presentations (*apparentia*)[52] suggests to me a time before the 1270s, when these notions start to be common in Parisian logical accounts, for instance in Martin of Dacia, Siger of Brabant, and Boethius of Dacia. The consideration of second intentions as a possible approach to the subject-matter of logic places them closer to the 1270s of Martin, Siger, and Boethius, than to the 1250s of Albert; it is thus definitely further away from the 1230s of Nicholas of Paris and the 1240s of Robert Kilwardby. The *Communia* are likely a snapshot of Aristotelian logic in the 1260s and as such it is a rare piece of the puzzling development of thirteenth-century Aristotelian logic. The *Communia* share with other thirteenth-century accounts the unification of a science of logic around the syllogism, the hylomorphic analysis of the syllogism, and most importantly the consideration of dialectic as a fundamental part of logic, on a par with the formal analysis of the syllogism in the *Prior Analytics* and the analysis of demonstration in the *Posterior Analytics*. However, in agreement with the tendency in logical accounts before the 1270s, dialectic is here considered mainly as a pre-demonstrative method useful in general for the natural and moral sciences, and not as the foremost method to which some fundamental sciences, where the demonstrative method would

---

51 *Ibid.*, § 282: '<5*> Ad aliud dicendum quod utilitates demonstrative scientie sunt manifeste cum ordine de proximo ad scientiam. Propter hoc in *Posterioribus* eius utilitates non tanguntur. Non sic autem erat manifestum de utilitatibus sophistice et dyalectice. § 283: '<6*> Ad aliud dicendum quod demonstrativa propinquor et inmediatior est philosophice discipline quam logica et dyalectica, iste vero sunt remotiores, et ideo adhuc utilior est demonstrativa quam dyalectica sive logica.'

52 For *modi essendi* and presentations and their role in logic, see Mora-Márquez, 'Thirteenth-Century Aristotelian Logic', p. 174-179.

prove irrelevant, must turn, for instance metaphysics[53]. Finally, to the best of my knowledge, the *Communia logice* is unique: i) in its consideration of the exemplar syllogism as a syllogistic instance that serves as a model for the construction of valid demonstrative and dialectical arguments, and ii) in its endorsement of Aristotle's social understanding of dialectical premises. To me these two peculiarities underscore the methodological role that thirteenth-century Aristotelian logic plays in a scientific practice that is mostly carried on in a disputational form.

53 See Mora-Márquez, 'Thirteenth-Century Aristotelian Logic', p. 170-171 for the inadequacy of the demonstrative method in some sciences according to Boethius of Dacia and Simon of Faversham.

GUSTAVO FERNANDEZ WALKER

Book VIII of Aristotle's *Topics* and Dialectical Training at the Faculty of Arts

1. Introduction

Even with differences among the *curricula* of Medieval universities, traditions of thought and, of course, with variations over time, there was a certain general agreement about what the first seven books of the *Topics* were about. Book eight, however, was different[1]. This much can be gathered, for instance, from the material compiled *c.* 1240 by an anonymous Parisian master[2], a text known today, thanks to Claude Lafleur's labor, as the Paris *Student's Guide* or *Ripoll Compendium*. The section devoted to the *Topics* starts by noting that Aristotle's book contains a prologue and a main section (*de substantia artis*). This main section is organized in terms of the three purposes of dialectic put forward in Book 1, chapter 2:

> This <sc. the introduction> having been dealt with, thereby follows the part devoted to the things pertaining to the substance of the art. And <this part> is divided in three, according to the three ends to which this art is organized, namely, in the first, the dialectical syllogism is treated insofar as it is oriented to philosophical disciplines, that is, in the first seven books; in the second, the same <dialectical syllogism> is treated insofar as it is agonistic; in the third, insofar as it is exercise-oriented. And both these parts are dealt with in Book eight, in the part that starts "After this, we should discuss the order", etc[3].

1 The situation is not that different for modern interpreters of Aristotle's Aristotle's *Topics*; see for instance D. Merry, 'The Philosopher and the Dialectician in Aristotle's *Topics*', in *History and Philosophy of Logic*, 1 (2016), 78-100; J. Brunschwig, 'Aristotle on Arguments without Winners or Losers', in *Wissenschaftskolleg zu Berlin Jahrbuch*, (1984/5), 31-40; R. Smith, 'Aristotle on the Uses of Dialectic', in *Synthese*, 3 (1993), 335-358; O. Primavesi, 'Dialektik und Gespräch bei Aristoteles', in K. W. Hempfer, A. Traninger (eds), *Der Dialog im Diskursfeld seiner Zeit. Von der Antike bis zur Aufklärung*, Stuttgart, Steiner Verlag, 2010, 47-73; T. Reinhardt, 'On *éndoxa* in Aristotle's *Topics*', in *Rheinisches Museum für Philologie*, 158 (2015), 225-246, esp. 236-237.

2 I have limited myself here mainly to texts from Parisian origin – but it wouldn't be surprising if similar cases could also be made for other universities and traditions.

3 Anonymus, *Compendium Examinatorium Parisiensis* (*Student's Guide*), ms. Barcelona, Arxiu de la Corona d'Aragó, Ripoll 109 (ed. C. Lafleur, J. Carrier), fol. 150va: '<§ 859> Hoc habito, sequitur illa pars in qua agit de eis que sunt de substantia artis. Et dividitur in tres partes secundum tres

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 339-347
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133179

According to this reading, then, the first seven books of the *Topics* deal with the main purpose of the art of dialectic, namely as ancillary to the philosophical disciplines. Book eight, on the other hand, deals with the remaining two uses of the art, i.e., exercise and agonistic use. Such disproportion did not pass unnoticed to the compiler of the *Guide*:

> About Book eight, it is asked: First, why does he [*sc.* Aristotle] teach dialectical arguments insofar as they are oriented to philosophical disciplines more than the other two goals. – To which we say that dialectic insofar as it is oriented to philosophical disciplines has a self-sufficient reason for its teaching, insofar as the author is concerned here, because, in this, <dialectic> imitates philosophy. But with respect to the other goals, <dialectic> is oriented towards disputation, in which the aforementioned topics must be used as exercise for dialectical disputations. Therefore, he does not want to discuss here the art of the topics, but rather their use. // Also, <it is asked> why two separate goals are discussed in one book. // And to this we say that the agonistic use exists for the most part in view of exercise. This is why these goals are immediately ordered the one towards the other and they are both treated each in one part of the same book[4].

Some interesting features can be gathered from these brief questions raised by the author/compiler of the *Student's guide*. There is, for instance, an acknowledgement of how these three uses of dialectic mentioned by Aristotle are mutually related, namely: its main goal resides in its auxiliary role for philosophical disciplines, whereas the agonistic use and exercise are in turn themselves subservient to that main goal. The reason behind this order seems to rely on the higher status of the philosophical disciplines, so that the apparent inconsistency of the *main* goal of an art being a *subservient* role towards another is resolved in terms of the higher nobility of its ultimate object.

At the same time – so the passage continues –, the three uses of dialectic can be approached via their mutual arrangement, so that the order in which Aristotle presents them coincides with their importance when considered in themselves,

---

fines ad quos ordinatur hec scientia [cf. *Top*. 1.2 101a26-27], in quarum prima agit de sillogismo dialetico prout est ad secundum philosophiam disciplinas, scilicet in .VII. primis libris. In secunda agitur de eodem prout est ad obviationes; in tertia, prout est ad exercitationes – et ille due partes in VIII° determinantur, qui incipit ibi: *Post hec autem de ordine* [*Top*. 8.1 155b3] etc.'

4 Anonymus, *Student's Guide*, ms. Barcelona, Ripoll 109 (ed. C. Lafleur, J. Carrier), fol. 153va: '<§ 996> Supra VIII librum queritur. Et primo, quare docet intentiones in dialetica secundum quod "ad secundum philosophiam disciplinas" plus quam ad alios fines ordinatur. – Ad quod dicimus quod dialetica secundum quod est "ad secundum philosophiam disciplinas" rationem habet propriam doctrine, secundum quod tangit hic auctor, quia in hoc immitatur philosophiam. Sed secundum fines alios ordinatur ad disputationem in qua debet uti locis predictis secundum exercitamentum dialetice disputationis. Unde disputare de arte locorum non intendit, sed solum de usu. <§ 998> Item quare alii duo fines in uno libro terminantur. <§ 1001> Ad aliud dicimus quod obuiatio maxime fit causa exercitationis. Unde isti fines immediate ordinantur unus ad alterum et in eodem libro terminantur partiali.'

whereas considered from our own perspective, the order seems to be reversed, namely: exercise comes first, and the joust second[5], in order to finally crown the efforts of dialectic with its contribution to the philosophical disciplines. This is not explicitly stated[6], but rather suggested by means of another question raised a little later by the author of the *Guide*:

> Also, this eighth book seems to be completely superfluous, since the art of dialectic is sufficiently and competently acquired by the finding of topics taught in the first seven books. […] But through all the things already said the solution is made evident. For we say that the dialectician, since he proceeds by way of some weaker things[7] must be knowledgeable in agonistic encounters. Also, since he requires many means, he requires exercise. But these two are taught in Book eight. Therefore, Book eight is not superfluous[8].

These observations present another typical feature of medieval commentaries, namely, a charitable reading of Aristotle that presupposes that there is a textbook corresponding to each branch of knowledge, a book-chapter for each section of each discipline, etc. Nothing should be lacking, and nothing should be explained in vain – a procedure commentators subsumed under the notion of *sufficientia*[9]. The art of dialectic is thus sufficiently treated in Aristotle's *Topics*.

As mentioned, this is a "student's guide", more a compendium of important aspects of the text to be of use to students at the Faculty of Arts than a real commentary. But the situation is not that different – although it certainly becomes more nuanced – when we turn to an actual, full-length commentary on the text, in which each passage is subject to closer scrutiny.

---

5 On the peirastic use of dialectic, see, for instance, J. L. Fink, 'Tempting Moves: Anonymous Cantabrigiensis on Peirastic Dialectic', in J. L. Fink, A. M. Mora Márquez (eds), *Logic and Language in the Middle Ages. A Volume in Honour of Sten Ebbesen*, Leiden-Boston, Brill (Investigating Medieval Philosophy, 4), 2013, p. 85-103.

6 A more explicit mention of the connection between these three uses of dialectic can be found, for instance, in Kilwardby's *De ortu scientiarum*; cf. R. Kilwardby, *De ortu scientiarum*, ed. Judy 1976, 172-173: 'In VIII autem *Topicorum* determinatur dialectica obviativa | et exercitativa, et, ni fallar, istae duae non propter se sunt sed propter dilecticam veri inquisitivam, scilicet ut habiliores simus ad ipsam. Hoc tamen non expresse dicit Aristoteles, quamvis verba eius hoc innuant versus principium *Topicorum*.'

7 Namely, probable opinions, as stated in § 1002 and also in § 1017.

8 Anonymus, *Student's Student's Guide*, ms. Barcelona, Ripoll 109 (ed. C. Lafleur, J. Carrier), fol. 153va: <§ 1015> Item, iste VIIIus liber uidetur totus superfluere, quia satis habetur ars dialetice et competenter in locorum inuentione que in VII primis libris docetur. // <§ 1019> Per predicta uero patet solutio ad ultimum. Dicimus enim quod dialeticus, cum procedat ex | aliquibus debilibus, habet scire obuiationem. Item, cum indigeat pluribus mediis, indiget exercitatione. Hec autem omnia in VIII docentur. Et propter hoc iste VIIIus non superfluit, sed est necessarius.

9 Cf. S. Ebbesen, 'The *Ars Nova* in the *Ripoll Compendium*', in C. Lafleur, J. Carrier (eds), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e siècle: Autour du "Guide de l'étudiant" du ms. Ripoll 109*, Turnhout, Brepols, 1997, p. 325-352, here 345.

2. Commentaries on *Topics* Eight and Obligational Disputations

The following are passages taken from a commentary also produced in Paris, around the same years in which the *Student's Guide* was compiled. Its author is mentioned in the *incipit* and *explicit* as "magister Robertus de Çilnac(h)obi", a curious name that may actually hide Robert Kilwardby's authorship[10]. The procedure is, again, standard: first, an exposition of the different sections of the text (*divisio textus*) followed by questions (*quaestiones*) or doubts (*dubia*) raised by the passage at hand.

In the corresponding passage of the commentary, Kilwardby explains the rules presented by Aristotle at *Top*. 8.5, 159b8-21. At the very end of this passage, he observes that from these rules are derived the rules of a certain type of obligational disputation:

> Now, in the part in which the answerer is instructed to sustain the opinion or position of another, <Aristotle> means that he who sustains the position of another must thus answer as that person whose position or opinion he is sustaining <would respond>. And from that place, the rules of **that type of obligation called "vicarious position"** are taken[11].

The reference to the *positio vicaria* is also found in another, later commentary on the *Topics*, attributed to John Duns Scotus:

> Also, he then refers not to the position sustained by the respondent, but by him according to whom the respondent actually responds, when he says « And if the answerer is defending another opinion », that is, someone else's, « then | clearly » each proposition should be granted or denied by considering the mind of he whose opinion is being defended. Which is why those responding in this way may grant inconveniences, not because they seem acceptable to them, but to those according to whose opinions they are responding. **And this corresponds to the vicarious position**, in which it is not a problem to grant something impossible in itself, insofar as it is not impossible according to the position of him whose opinion the answerer is defending. In the same way, it would not be inconvenient to defend something inopinable, as long as it is not so to him according to whom one is responding[12].

---

10 See for instance N. Green-Pedersen, *The Tradition of the Topics in the Middle Ages*, Munich 1984: 'The curious place-name given in the manuscript is probably a mistake for Kilwardby (…) It is of Parisian origin.' I intend to argue in favour of Kilwardby's authorship in the critical edition of the text (currently under preparation). Arguments for this attribution can also be read, for instance, in O. Weijers, 'Le commentaire sur les *Topiques* d'Aristote attribué à Robert Kilwardby (ms. Florence, B.N.C., Conv. Soppr. B.4.1618)', in *Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale*, 6 (1995), p. 107-143.

11 R. Kilwardby, *Quaestiones super totum librum Topicorum*, ms. Firenze, BNC, Conv. Soppr. B.4.1618, p. 145b: 'In parte vero que instruit respondentem sustinendo alienam oppinionem sive positionem intendit quod qui oppinionem alienam sustinet sic debet respondere sicut ille cuius sustinet positionem vel oppinionem. **Et ex illo loco sumitur species obligationis que dicitur "vicaria positio"**.'

12 Johannes Duns Scotus, *Notabilia in libros Topicorum*, transcr. G. Etzkorn, R. Andrews, ms. Vatican, Bibl. Vat. Ottob. lat., cod. 318, fol. 294ra-b: 'Adiungit etiam non de positione qualis sit respondenti, sed qualis sit alii cuius positionem sustinet respondens, dicens "Si vero alteram opinionem", id est alterius, "servat respondens | palam quoniam" (159*b* 28-29) ponendum singula

Without the explicit mention of the *positio vicaria*, the general dependence of obligational rules[13] on *Topics* 8 are also explicitly mentioned by another thirteenth century master, Boethius of Dacia:

> And here you have to know that in a dialectical disputation, which is aimed towards the inquiry of the truth or towards exercise in argumentation about any subject whatsoever, for which arguments are easily found, or <exercise> in sustaining a position, **it is often attached the art of obligations, which is founded upon this <text>**, in which the questioner can posit any position he wants to posit, and the answerer must concede them, whether they are probable, improbable, necessary or impossible, insofar as he does not find them to be incompatible <with the position> – since only incompatibility is the cause for the answerer to deny any of the things the answerer wants to posit – until it is said 'time's up!', and everything that was posited before that is then understood to be conceded by the answerer (…) and he <*sc*. the answerer> should not pay attention in this kind of dispute to any true or probable thing, but only to defend his position[14].

---

et negandum inspicienti ad intellectum illius cuius opinionem sustinet. Quare et qui respondent sic concedunt inconvenientia, non quia videatur hoc eis, sed quia sic dicendum secundum illos quorum opiniones sustinent. **Istud est pro positione vicaria**, in qua non est inconveniens concedere impossibile simpliciter, dum tamen non sit impossibile secundum positionem illius cuius opinionem sustinet in respondendo. Similiter nec est ibi inconveniens concedere inopinabile, dum non sit inopinabile illi secundum quem respondet.' – I thank both professors Girard Etzkorn and Robert Andrews for kindly sharing their transcription with me. Cf. also R. Andrews, 'The *Notabilia Scoti in Libros Topicorum*: An Assessment of Authenticity', *Franciscan Studies*, 56 (1998), 65-75. G. Pini, 'Duns Scotus' commentary on the *Topics*: new light on his philosophical teaching', in *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge* 66, 1999, p. 225-243; C. Marmo, 'Scotus' Commentary on Aristotle's *Topics*', in F. Fiorantino (ed.), *Lo Scotismo nel Mezzogiorno d'Italia*, Turnhout, 2010, p. 153-170.

13 For obligational disputations and their relation to Aristotle's *Topics*, see C. Dutilh Novaes, S. Uckelman, 'Obligationes', in C. Dutilh Novaes, S. Read (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge 2016; C. Dutilh Novaes, 'Medieval Obligationes as a Theory of Discursive Commitment Management', in *Vivarium*, 49, 2011, p. 240-257; S. Uckelman, 'Interactive Logic in the Middle Ages', in *Logic and Logical Philosophy*, 21 (2012), p. 439-471; H. Keffer, *De obligationibus. Rekonstruktion einer spätmittelalterlichen Disputationstheorie*, Leiden, Brill, 2001; M. Yrjönsuuri, 'Aristotle's *Topics* and Medieval Obligational Disputations', in *Synthese*, 96.1 (1993), p. 59-82.

14 Boethius Dacus, *Quaestiones super libros Topicorum*, VIII, q. 14, ed. N. J. Green-Pedersen, J. Pinborg, Copenhague, Gad, 1976, 329.57-330.23: 'Et cum hoc debes scire, quod in disputatione dialectica, quae est ad inquisitionem veritatis vel ad exercitium in argumentis ad quodlibet propositum de facili inveniendis sive ad sustinendum positionem, **saepe attenditur ars obligatoria, quae super hoc | fundatur**, quod opponens ponat omnes positiones, quas vult ponere, et respondens debet eas concedere, sive sint probabiles sive improbabiles sive necessarias sive impossibiles, dummodo non inveniat, quod sint incompossibiles – sola enim est incompossibilitas causa, quare respondens debeat negare opponenti aliquid eorum, quae vult ponere – usque quo dixerit: 'cedat tempus', et omnia quae ante sunt posita intelligantur a respondente concessa. […] et quod ipse <sc. respondens> non habet in praesenti disputatione omne verum vel probabile curare, sed solum suam positionem custodire'. Note how, in the passage of Scotus quoted above, a distinction is made between a proposition which is *impossibile simpliciter* and one which is only *impossibile secundum positionem*; whereas Boethius here makes a distinction between an *impossibilis* proposition, which

This passage from Boethius of Dacia has been already analyzed by scholars interested in the tradition of commentaries on Aristotle's *Topics* in the Middle Ages[15]. Moreover, Medieval treatises on *obligationes* usually include a reference to the Aristotelian inspiration (in particular book eight of the *Topics*) of the practice of this type of disputations[16]. From these early *Topics* commentaries, it might also be possible to infer some further considerations regarding the connection between book eight of the *Topics* and obligational disputations in general (and not just one of its species).

3. *Obligationes* and the Uses of Dialectic

For instance, it seems worth noting, as Sara Uckelman does[17], that references to the *positio vicaria* are rare in *obligationes* literature. In a way, this is hardly surprising, since the so-called 'vicarious position' seems to be a special case of *positio*, v.g. one in which the *respondens* is bound to grant as true the positions so considered by the character he is, as it were, impersonating. The treatise on obligations attributed to William of Sherwood presents several cases of this kind of *positio*:

> Next follows <the discussion> about the vicarious position. And this <position> occurs when someone is obliged to answer in the place of someone else. For instance, if you are to respond in place of Brunellus to this <proposition>: 'you are a donkey'; or thus: let it be posited to Brunellus that you are a donkey. (…) Also, let it be posited that Socrates is white as to a *nominalis*, that is, someone holding this <position> as a *nominalis* would[18].

---

can be accepted within the frame of an obligational dispute, and an *incompossibilis* (i.e. incompatible with the position) one, which cannot. The possibility of granting an impossible proposition is considered in treatises such as the *Tractatus Emmeranus De Impossibile Positione*; see L. M. De Rijk, 'Some Thirteenth Century Tracts on The Game of Obligation', in *Vivarium* 12/2 (1974), 94-123.

15 Notably by Sten Ebbesen and Mikko Yrjönsuuri. Cf. for instance S. Ebbesen, 'What counted as Logic in the Thirteenth Century?', in M. Cameron, J. Marenbon (eds), *Methods and Methodologies. Aristotelian Logic East and West*, Boston-Leiden, Brill, 2011, p. 93-108, here p. 99: 'Sophismatic disputations were probably seen as just a type of dialectical disputation, and obligational disputations certainly were seen that way, at least by Boethius of Dacia, who in his questions on Aristotle's *Topics* inserted a highly interesting miniature treatise on the art of obligations.' For an analysis of that 'interesting miniature treatise', cf. M. Yrjönsuuri, 'Aristotle's *Topics* and Medieval Obligational Disputations', in *Synthese*, 96/1 (1993), 59-82.

16 Such is the case, for instance, of the *Obligationes Parisienses*; cf. L. M. De Rijk, 'Some Thirteenth Century Tracts in the Game of Obligation', in *Vivarium*, 13/1 (1975), p. 43: 'Unde dialectica habet artem respondendi in *Octavo Topicorum* traditam.'

17 Cf. S. Uckelman, 'Interactive Logic in the Middle Ages', in *Logic and Logical Philosophy*, 21 (2012), p. 439-471, here 468.

18 Guillelmus Shirovodus, *De obligationibus*, ed. R. Green, in *The Logical Treatise 'de obligationibus': An Introduction with Critical Texts of William of Sherwood (?) and Walter Burley*, Leuven, PhD Dissertation, University of Louvain, 1963, p. 23-24: 'Sequitur de positione vicaria. Et haec est quando aliquis obligatur respondere pro alio. Verbi gratia, respondeas pro Brunello ad hanc: "tu es asinus"; vel sic: ponatur pro Brunello te esse asinum. (…) Item, ponatur Socratem esse album pro nominali, id est, sustinens istam sicut faceret nominalis.'

This presentation seems to cover several cases: it invites the respondent to put himself in the shoes of a *nominalis*, but also on the hoofs of Brunellus to concede the proposition "you are a donkey". In the following century, Walter Burley will introduce the vicarious position with a further reference to its multiple variants:

> Next follows <the discussion> about the vicarious position. And the vicarious position takes place in many ways. One way, when a person responds in the place of another. Another way, when a proposition stands for another. A third way, when a proposition stands for itself at one moment, and for another one at another time[19].

Once again, Brunellus will be, also for Burley, one of the *dramatis personae* of the vicarious position[20]. To further complicate matters, it is interesting to note that a distinction has to be made in order for the respondent to answer *pro Brunello* properly: in one case, he can consider the subject of the proposition '*tu es asinus*' to be Brunellus, since he is to respond in his place, and thus the proposition is to be conceded. But in another case, the subject can be taken to be himself, i.e. the person acting as *respondens* (*te, dico, demonstrato*, explains Sherwood in the solution, to clarify that Brunellus is responding to the proposition that the person responding in his place, and not himself, is a donkey), and therefore the *respondens* should deny the proposition, as Brunello would, if he could answer – *si sciret loqui*, as Burley aptly adds!

The reference to Brunellus seems to support C. Martin's proposal of reading Burley's treatise as an 'update' of the earlier one by Sherwood[21]. Martin adds that the changes can be explained in terms of Burley « providing an example that would make sense to his contemporaries », which is why he would later use the example of Zeno as someone whose place could be taken by a *respondens* in a typical case of vicarious position[22]. This is certainly the most plausible account for the similarities and differences between these two tracts, but I would also add that this is not only Burley's strategy but, moreover, a standard procedure for medieval commentators on Aristotle, namely to offer examples or explanations for passages in Aristotle that make sense to their audience.

Read under this light, the references to *positio vicaria* can then be understood as a way of linking the passage in *Topics* eight to common practices in medieval

---

19 Gualterus Burlaeus, *De obligationibus*, ed. R. Green, *op. cit.*, p. 81: 'Sequitur de positione vicaria, et fit positio vicaria multis modis. Uno modo quando una persona obligatur pro alia. Alio modo quando una propositio ponitur pro alia. Tertio modo quando ponitur una propositio uno tempore pro seipsa et alio tempore pro alia.'

20 'Burnellus' in this case; the editor opting for the spelling 'Brunellus' for Sherwood and 'Burnellus' for Burley. Incidentally, the same variants can be found in Abelard's *Logica Ingredientibus*, with 'Brunellus' being the spelling chosen by Geyer in his edition, and 'Burnellus' the choice made by C. Lafleur in his; cf. C. Lafleur, J. Carrier, 'Abélard et les universaux: edition édition et traduction du début de la *Logica "Ingredientibus": super Porphyrium*', in *Laval théologique et philosophique*, 68/1 (2012), p. 129-210.

21 Cf. C. Martin, 'Obligations and Liars', in S. Read (ed.), *Sophisms in Medieval Logic and Grammar. Acts of the Ninth European Symposium for Medieval Logic and Semantics*, Dordrecht, Springer, 1993, p. 262.

22 *Ibid*.

universities. This, in turn, is also in line with the goal of the practice of *obligationes* as an exercise providing dialectical training, one of the three uses of dialectic mentioned by Aristotle in *Top*. I.2. In fact, the prologue of the early treatise *Obligationes Parisienses* suggests as much:

> Twofold is the goal of the disputants; and according to this twofold goal, twofold is the disputation. The first goal is to acquire knowledge or belief about things in an absolute manner. And the disputation oriented to this goal is from things believed in an absolute and unqualified manner. Thus, participants in this kind of disputation pursue the truth of things, as they exist or as they appear, in an absolute and unqualified manner. Another goal is exercise or being exercised. And the disputation oriented to this goal is not from things believed absolutely, but in a qualified manner. Thus, participants in this kind of disputation do not follow the truth of things absolutely, but the truth things have in a qualified manner[23].

The treatise will later focus on this second kind of disputation, in which the participants proceed from things believed in a qualified manner, namely that of the *obligatio*[24]. In this text, obligational disputations seem to be oriented mainly to one of the three main goals of dialectic, i.e. exercise. And, as the compiler of the *Ripoll Compendium* observes, this goal is covered in book eight of the treatise. It is hardly surprising, then, that Medieval commentators on Aristotle's *Topics* find the source of this kind of disputation precisely in the indications given by Aristotle in this section of his work.

4. Concluding Remarks

When faced with the section of the *Topics* in which Aristotle explains the relevance of dialectical training, medieval readers turned to the familiar practice in which such training took place. Book eight is not the place in which exercise is performed, but rather explained. To borrow a distinction from medieval commentators, it is the

---

23 Anonymus, *Obligationes Parisienses*, ed. L. M. De Rijk, 1975, p. 26-27: 'Duplex est finis disputantium et secundum hunc duplicem finem duplex est disputatio. Primus finis est scientia sive fides a<c>quirenda de rebus simpliciter. Disputatio autem ad hunc finem est ex creditis simpliciter et sine conditione. Unde disputantes hoc genere disputationis secuntur veritatem rerum vel existentem vel apparentem. Aliter finis est exercitatio sive esse exercitatum. Disputatio autem ad hunc finem non est ex creditis simpliciter sed ex creditis sub conditione. Unde disputantes hoc genere disputationis non secuntur veritatem rerum simpliciter sed veritatem rerum quam habent sub conditione.'

24 Anonymus, *Obligationes Parisienses*, ed. L. M. De Rijk, 1975, p. 27: 'Facta autem obligatione circa aliquid opponens non tantum opponit vera simpliciter vel credita simpliciter sed <etiam> sequentia ad obligatum, et sic credita sub conditione et non vera simpliciter. Sed si obligatum sit verum, simile facit respondens: non attendit veritatem vel falsitatem rerum nisi comparando ad obligatum. Unde fides sive scientia de consequentiis rerum maxime acquiritur hoc genere disputationis.'

section of *dialectica docens* in which *dialectica utens* is accounted for[25]. Or, better, it is the section in which the status, importance, and general overview of dialectical training is presented. The training itself is carried out in another environment, in which obligational disputes played a notable part.

Throughout this chapter, I implied that medieval readers of the *Topics* tried to make sense of Book eight by explaining it in terms of their known practices, such as the obligational disputes already standard by the thirteenth century. There are of course no records of medieval obligational disputations, but rather discussions about their rules in logical writings by arts masters. In other words, there is at least a *textual* correspondence between commentaries on the *Topics* that mention obligational disputations as an offspring of Aristotle's dialectic, and treatises on *obligationes* that acknowledge their debt to book eight of the *Topics*. This connection between the traditions of *Topics* commentaries and *obligationes* literature, of course, can be further explored – among other things yet to be learned from future research on still unedited material.

25 It is not unusual to find a correspondence between *dialectica docens* and the *Topics*; cf. for instance Johannes Buridanus, *Quaestiones Topicorum*, q. 1, ed. N. Green-Pedersen, Turnhout, Brepols (Artistarium, 12), 2008, p. 12: 'Ad quintam: "Idem est subjectum" etc. Dico quod hoc intelligitur de dialectica utente applicata ad metaphysicam, non autem de dialectica docente, qualis est dialectica, quae tractatur in isto libro.'

Études thomasiennes

ALAIN GALONNIER

Le *Commentum in Boethii De consolatione Philosophiae* : une pseudépigraphie thomasienne en question*

À la croisée de deux riches traditions textuelles, celle des écrits apocryphes de Thomas d'Aquin († 1274) et celle des commentaires sur la *Consolatio Philosophiae* de Boèce, se rencontre un *Commentum* anonyme, mis un temps sous la responsabilité de l'Aquinate, sur la foi des indications évasives de copistes : *Explicit reportatum a magistro Thoma*[1] *super Boecium de consolatione philosophie*. De nos jours, cette attribution n'est pour ainsi dire plus défendue par personne. Certains ont rapporté l'ouvrage à Thomas Waleis ou Thomas Valois (*c.* 1287-1349) – un autre Thomas susceptible de justifier la mention *Mag. Thomae* des explicits de mss –, d'autres à William Wheatley ou Whit(e)ley (*s.* XIV), hypothèses qui ne sont pas toujours compatibles avec l'influence pressentie du *Commentum* sur Renaut de Louhans, dans son *Roman de Fortune et de Félicité* (1336-1337), Geoffrey Chaucer (*c.* 1343-1400), voire Pierre d'Ailly (1351-1420). De surcroît, si l'on ignore qui, le premier, en est venu à attribuer notre *Commentum* à Thomas d'Aquin et surtout avec quels arguments, on ignore tout autant, et inversement, à quelle époque et sur quels critères il a été classé initialement parmi ses écrits pseudépigraphiques. Dans son édition de 1498, l'humaniste Jodocus Badius Ascensius (Josse Bade d'Assche, 1462-1535)[2] dit ne plus pouvoir continuer à croire que saint Thomas soit le rédacteur d'un écrit qui n'en a ni le style ni la merveilleuse exhubérance, et l'écrit disparaît moins d'un

* Ce travail est issu de notre collaboration au programme franco-allemand ANR-DFG, intitulé « Thomisme et antithomisme au Moyen Âge (XIII^e^-XV^e^ siècles » (acronyme THOM), initié en 2009 et coordonné par messieurs Ruedie Imbach (Université Paris IV-Sorbonne – Centre Pierre Abélard) et Maarten J. F. M. Hoenen (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg – Philosophisches Seminar).

1 Rappelons que Thomas d'Aquin fut nommé *magister in sacra pagina* en 1256.

2 Voir *Commentum duplex in Boetium de consolatione philosophiae… et de disciplina scolarium*, Impressum Lugduni per Johannem De Vingle, 1498. Le premier commentaire est celui du Pseudo-Thomas et le second celui de Bade. Cf. P. G. Schmidt, « Jodocus Badius Ascensius als Kommentator », dans *Der Kommentar in der Renaissance*, éd. A. Buck et O. Herding, Boppard, Boldt Verlag, 1975, p. 63-71, ici p. 67-68, et R. F. Glei, « *Quae philosophia fuit, facta philologia est*. Der Kommentar des Jodocus Badius Ascensius (1498) zur *Consolatio Philosophiae* des Boethius », dans *Boethius Christianus ? Transformationen der 'Consolatio Philosophiae' in Mittelalter und Früher Neuzeit*, ed. by R. F. Glei, N. Kaminski and F. Lebsanft, Berlin-New York, De Gruyter, 2010, p. 179-216.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 351-373
© BREPOLS PUBLISHERS 10.1484/M.SA-EB.5.133180

siècle après du corpus thomasien estimé authentique, dès l'édition romaine en 18 volumes des *Fratres* Vincenzo Giustiniani et Tomas Manrique de 1570-1571[3]. En revanche, il est mentionné, par erreur pour beaucoup, dans le catalogue de Laurent Pignon (maître en théologie en 1412), recensant les œuvres de Thomas d'Aquin, au n° 23 bis : *Super boethium de consolatione*, à la sixième section (*Catalogus fratrum qui claruerunt doctrina*) de son *Catalogus fratrum spectabilium ordinis fratrum Praedicatorum* (ms Paris, BnF lat. 14582), puis il refait surface en 1620, présenté comme une révélation par Cosma Morelles : *S. Thomae Aquinatis Quinque libros Boetii De consolatione philosophiae… Nunc primum e tenebris eruta* (« Maintenant exhumé des ténèbres pour la première fois »), t. XIX, 2, Parisiis, p. 1 *sqq*., deux décennies avant que Denis Moreau ne le publie comme production thomasienne à part entière (Parisiis, 1641). Enfin, il a bénéficié d'une place dans au moins trois éditions des œuvres complètes de Thomas établies aux dix-neuvième (éditions de Parme et de Paris) et au vingtième siècles (édition de Stuttgart). Celle de Parme figure, il est vrai, dans le volume des *Dubia*, mais non moins sous l'intitulé : *S. Thomae Aquinitatis Commentum super librum Boetii De consolatu Philosophico*, et celle de Stuttgart reprend celle de Paris, mais dans le volume des *Opera false adscripta*[4]. Nous avons alors estimé, à partir de cet état de fait, qu'un certain flottement subsistait quant au caractère possiblement thomasien de l'ouvrage en question, autrement dit au sujet de l'identité de ce *Magister Thomas*, et donc que le dossier n'était pas définitivement clos, ce qui nous laissait une certaine latitude pour soumettre quelques notations visant, sans idées préconçues, à épauler l'une ou l'autre option (authenticité – non authenticité), afin de tester quelque peu la pertinence de chacune.

Thomas d'Aquin, dont le *floruit* ne dépasse pas, ou à peine, deux décennies, s'est vu gratifier d'une production apocryphe autant sinon plus importante que celle estimée authentique. Si celle-ci ne compte plus de *Commentum in Consolatione*, elle est loin de manquer d'intérêt pour le dernier ouvrage de Boèce, car trois des écrits majeurs de Thomas en témoignent amplement, et ce quel que soit l'item de lecture du texte envisagé (objection, réponse, solution) : le *Scriptum super Sententiis* (1252-1256), le *De veritate* (1256-1257) et la *Summa theologiae* (1266-1273). C'est pourquoi, mettre en parallèle quelques éléments provenant de ces derniers avec ceux qu'offrent divers fragments textuels de l'Anonyme, en vue d'étayer, comme nous venons de l'annoncer,

3 Voir *Divi Thomae Aquinatis Doctor Angelici, Ordinis Praedicatorum Opera Omnia, gratiis privilegisque Pii V*.

4 Voir *Sancti Thomae Aquinitatis Doctoris Angelici Ordinis Praedicatorum*, Parmae, Typis Petri Fiaccadori, 1852-1873, volumen tertium, *Opuscula alia dubia, Adjectis brevibus adnotationibus*, 1869, p. 1-147 (elle est fondée sur le ms. *Saint-Gall, Stiftbibliothek 826*, s. XV) – ce sera notre édition de référence, que l'on trouvera sur le site du *Corpus Thomisticum*, classé à la rubrique *Opera aliqua false adscripta Thomae*. Quant à l'édition de R. Busa, *S. Thomae Aquinatis Opera Omnia*, t. 7, *Opera aliqua false adscripta Thomae, Commentaria philosophica*, Stuttgart-Bad-Canstatt, Frommann Holzboog, 1980, p. 121C-172C, elle reprend celle, antérieure, en 33 vol., de St É. Fretté, Paris, Vivès, 1871-1880, *Thomae Aquinitatis… Opera omnia*, vol. 32, *Opuscula varia jam edita, vel anecdota*, 1879, *Commentum super librum Boetii De consulatu philosophico*, p. 425-657.

l'éventualité d'une inauthenticité aussi bien que celle de son opposée contraire, demeure, à notre connaissance, le plus sûr moyen de travailler efficacement à mieux juger de la vraisemblance de cette paternité. Nous commencerons par abonder dans le sens des tenants d'un *opus* inauthentique.

1. Facteurs d'inauthenticité

Un examen, même rapide en raison du cadre imparti à notre contribution, permet de dégager un faisceau d'indices susceptibles de rendre la paternité thomasienne peu vraisemblable. En voici quelques-uns, d'importance et de valeur inégales, plusieurs s'en tenant parfois à un simple questionnement.

1.1. – Le premier indice, sans être dirimant, en réfère à la motivation des éditeurs des *S. Thomae de Aquino* (ou *Aquinatis) Opera Omnia*, qui ont placé le *Commentum* sous la responsabilité du Docteur Angélique ou Commun. A-t-elle pu répondre d'abord à un simple rééquilibrage d'ordre littéraire ? Alors qu'au XII^e^ siècle, effectivement – le bien nommé *boethiana aetas* par Marie-Dominique Chenu[5] – les *Opuscula sacra* et la *Consolatio* occupent le devant de la scène commentariste, où s'illustrèrent, entre autres, Guillaume de Conches et trois rédacteurs sans nom (pour la *Consolatio*)[6], Gilbert de la Porrée, Thierry de Chartres (ou quelqu'un de son école), et Clarembaud d'Arras (pour les *Opuscula*), on assiste, au XIII^e^, à une éclipse presque totale de l'intérêt des glossateurs pour la production boécienne dans le domaine théologico-philosophique[7], si les commentaires sur la *Consolatio* de Tholomaeus de Asinariis[8], de Guillaume d'Aragon, de Nicolas Triveth et de Pierre de Paris sont bien à situer au début du XIV^e^ siècle[9]. L'écrit boécien de captivité n'est certes pas absent des cours dispensés par l'Université durant la première moitié du XIII^e^ siècle, mais on pouvait s'attendre, après l'impulsion donnée par le siècle précédent et dans le sillage de ces textes didascaliques anonymes, qui incitent à la lecture de

5 Voir M.-D. Chenu, *La théologie au douzième siècle*, Paris, Vrin, 1976, p. 142-158.

6 Voir P. Courcelle, « Étude critique sur les Commentaires de Boèce (IX^e^-XV^e^ siècles) », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 12 (1939), p. 5-140, spéc. p. 78-82.

7 Voir É. Jeauneau, « La place de la *Consolation de Philosophie* de Boèce dans les 'Manuels de l'Étudiant' en la première moitié du XIII^e^ siècle », dans C. Lafleur – J. Carrier (dirs.), *L'enseignement de la philosophie au XIII^e^ siècle. Autour du « Guide de l'étudiant » du ms. Ripoll 109*, Actes du colloque international édités, avec un complément d'études et de textes, Turnhout, Brepols (collection « Studia Artistarum. Études sur la Faculté des arts dans les Universités médiévales », 5), 1997, p. 181-201. Courcelle (« Étude critique… », p. 96) suggère que ce phénomène pourrait être dû au fait que le XIII^e^ siècle, qui s'intéressa davantage à Aristote qu'à Platon, a pu se détourner d'une *Consolatio* perçue comme plus platonicienne qu'aristotélienne.

8 Voir L. Nauta, « Introduction », dans Guillelmus de Conchis, *Glosae super Boetium*, éd. L. Nauta, Turnhout, Brepols (*Corpus Christianorum Continuatio Mediaevalis*, 158), 1999, p. 167-268.

9 Voir Courcelle, « Étude critique… », et L. Nauta, « The Consolation : Latin Commentary Tradition », dans J. Marenbon, *The Cambridge Companion to Boethius*, Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 255-278.

l'ouvrage[10], à de vastes commentaires suivis. Hormis, justement, Thomas d'Aquin, qui rédige un commentaire sur deux des cinq traités théologiques : l'inachevé *Super Boetii de trinitate* (*c.* 1258, touchant le *prooemium*, le premier chapitre et une partie du second) et l'*Expositio libri Boetii de ebdomadibus* (*c.* 1260), nul autre ne semble s'être intéressé de près ni aux ouvrages théologiques de Boèce ni à sa *Consolatio*. Cela aurait-il était suffisant pour inciter quelques éditeurs, encouragés par les mentions *a magistro Thoma* ou *Mag. Thomae*, à charger la production thomasienne, dans le but de combler ce hiatus historico-doctrinal, et à faire de Thomas d'Aquin une double exception en son siècle : *Consolatio* et *De disciplina scholarium*, le commentaire de ce traité du Pseudo-Boèce ayant été aussi placé, aux XV^e^ et XVI^e^ siècles, sous la responsabilté de l'Aquinate ?

1.2. – Le deuxième indice, sans être péremptoire non plus, a trait au fonds manuscrit. Aucun des 13 *codices* qui transmettent le *Commentum* de « Maître Thomas » que nous avons listés à ce jour, ne date – en supposant que les estimations soient toutes correctes – du XIII^e^ siècle, époque de sa composition s'il faut le rapporter au Docteur Angélique, puisqu'ils s'échelonnent tous du XIV^e^ au XV^e^ siècle[11]. C'est une observation qui ne peut être renouvelée pour aucun des ouvrages majeurs de l'Aquinate, ni pour aucun autre commentaire sur la *Consolatio*. De celui de Guillaume de Conches (*Glosae super Boetium* – *c.* 1120, ms. Heiligenkreuz 130, *s.* XII) à celui de Pierre d'Ailly (*Tractatus super De consolatione philosophiae* – entre 1370 et 1380 – deux mss. autographes, l'Arsenal 520 et le Paris. lat. 3122), en passant par celui de Iohannes de Traversis (1348-1418), rédacteur d'un *Commentum in librum Severini Boetii De consolatione Philosophiae* (ms. Torino Biblioteca Nazionale Universitaria G.IV.2., *s.* XV)[12], le fonds manuscrit comprend à chaque fois un exemplaire ou plus remontant à l'époque de sa composition. Dans l'effervescence intellectuelle et culturelle amorcée, on l'a vu, par la « renaissance » dite du XII^e^ siècle, puis prolongée par celle de la

10 Voir, par exemple, les *Compendia* : *Accessus philosophorum* (*c.* 1225 – C. Lafleur, *Quatre introductions à la philosophie au XIII^e^ siècle. Textes critiques et étude historique*, Paris : Vrin/Montréal : Institut d'études médiévales (Publications de l'Institut d'études d'études médiévales, XXIII), 1988, p. 229-232), *Nos grauamen* (C. Lafleur, « Transformations et permanences dans le programme des études à la Faculté des arts de l'Université de Paris au XIII^e^ siècle : le témoignage des 'introductions à la philosophie' et des 'guides de l'étudiant' », dans *Laval théologique et philosophique*, 54, 2 (1998), p. 399) et *Primo queritur utrum philosophia* (C. Lafleur, avec la collaboration de J. Carrier, « L'enseignement de la philosophie à la Faculté des arts de Paris en la première moitié du XIII^e^ siècle dans le miroir des textes didascaliques », dans *Laval théologique et philosophique*, 60, 3 (2004), p. 424).

11 Ce sont (nous les citons dans un ordre chronologique) : Munich, Bayerische Staatbibliothek, lat. 14448, f^a^ 29-49 (s. XIV) ; Oxford, New College 264, f^a^ 9r-251v (s. XIV) (voir *Codices Boethiani*, I, p. 237-238) ; Oxford, Exeter College, 28, f^a^ 68va-205vb (s. XIV) (voir *Ibid*., p. 227-228) ; Cambridge, Pembroke College 155, f^a^ 86v-259r (s. XV) (voir *Ibid*., p. 73-74)) ; Erfurt, Amplon. Fol. 9, f^a^ 16r-85v (s. XV) ; Munich, Bayerische Staatbibliothek, lat. 5933 (s. XV) ; Saint-Gall, Stiftbibliothek 824, f^a^ 1r-519r (s. XV) ; Saint-Gall, Stiftbibliothek 826, f^a^ 23r-fin (s. XV) ; Saint-Gall, Stiftbibliothek 847 (s. XV) ; Saint-Gall, Stiftbibliothek 859 (s. XV) ; Salzburg, Stiftbibliothek St Peter, Cod. a. VI. 54 (s. XV) ; Seitenstetten, Stiftbibliothek Cod. 61 (s. XV) ; Seitenstetten, Stiftbibliothek Cod. 28 (s. XV).

12 Voir Al. Sorbelli, *Inventari dei manoscritti delle biblioteche d'Italia*, XXVIII, Firenze, 1922, p. 106, n° 1032.

création et de l'essor de l'Université, il est difficilement admissible, même si l'on est loin de tout connaître des ressources manuscrites, qu'un commentaire émanant de l'un des plus grands esprits du moment, mort en 1274, n'ait point bénéficié de copies rédigées dès le dernier quart du XIII^e^ siècle, sans parler des manuscrits autographes ou des originaux dictés, et que l'une d'elles au moins ne soit pas parvenue jusqu'à nous.

1.3. – Le troisième indice touche, lui, à deux difficultés, l'une d'ordre chronologique, l'autre d'ordre conceptuel. Il arrive à l'Anonyme de requérir le concours du commentaire d'Albert le Grand († 1280) sur le *Liber de Causis* (*c.* 1265) et du *De summo bono* (*c.* 1270) de Boèce de Dacie († *c.* 1284) (voir, par exemple, *Commentum*, V, VI, p. 143A-B et *Prologus*, p. 2A *init.*) pour exprimer de manière ponctuelle sa pensée. Or quoique les dates de composition des écrits mentionnés permettent d'envisager que le *Commentum* ait pu être rédigé au cours des cinq dernières années de la vie de Thomas, il serait surprenant que celui-ci ait fait référence à deux écrivains de son temps, dont le second (* *c.* 1245) était probablement plus jeune d'une ou deux décennies, lui qui, autant que nous avons pu en juger, ne renvoie jamais, du moins dans sa production théologico-philosophique, à un auteur contemporain, comme en atteste, à titre d'exemple, la *Summa theologiae*, le constat étant renouvelé avec le *Scriptum super Sententiis* et la *Summa contra Gentiles* (1258-1260). L'impossibilité de mettre en avant ne serait-ce qu'une simple évocation nominale d'Albert ou de Boèce le Danois par Thomas se justifie d'ailleurs en l'occurrence sur un plan doctrinal. Quant au premier, en effet, il apparaîtrait étrange que l'Aquinate fasse intervenir un penseur, eût-il été son maître, ayant composé un commentaire (*De causis et processu universitatis a prima causa*)[13] sur un traité – le *Liber de causis* – que lui-même a glosé (*Super librum De causis expositio*)[14], et dont une comparaison entre les deux « révèle de profondes divergences dans leurs visions respectives de l'histoire de la philosophie tardo-antique en général et de celle d'Aristote en particulier »[15]. Quant au second, l'autre Boèce, la situation est en partie comparable, dès lors que « des différences fondamentales… séparent ces deux auteurs médiévaux », le premier incarnant la figure du professeur de philosophie, l'autre celle du théologien[16].

En marge de ce problème, on s'interrogera aussi sur la manière dont l'Anonyme convoquerait Boèce de Dacie. Elle soulève la question de savoir s'il était conscient

---

13 Voir Albertus Magnus, *De causis et processu universitatis a prima causa*, éd. W. Fauser, *Alberti Magni Opera Omnia*, XVII, 2, Köln, 1993. À ne pas confondre avec l'opuscule *De causis et proprietatibus elementorum* (dans *B. Alberti Magni… Opera Omnia, Cura ac labore Aug. Borgnet*, vol. 9, Parisiis, 1890, p. 585-653).

14 Thomae de Aquino, *Super Librum de causis expositio*, éd. H. D. Saffrey, Fribourg, Société philosophique, 1954.

15 A. De Libera, « Albert le Grand et Thomas d'Aquin d'Aquin interprètes du *Liber de Causis* », dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 74.3 (1990), p. 347-378 – ici p. 378.

16 R. Imbach – I. Fouche, *Thomas d'Aquin, Boèce de Dacie, Sur le bonheur. Textes introduits, traduits et annotés*, Paris, Vrin, 2005, respectivement p. 41 et 10, d'après l'édition de N. Green-Pedersen, *Boethius de Dacia, Opuscula*, Hauniae, Gad, 1976.. Voir aussi *Idem*, p. 38, n. 2, qui signalent que l'hypothèse de A. Celano (« Boethius of Dacia : 'On the Highest Good' », dans *Traditio*, 43 (1987), p. 199-214), selon laquelle, dans le *De summo bono*, Boèce dépendrait intellectuellement

d'avoir affaire à un personnage différent du grand Boèce. Voici comment il procède lors de la première mention, la plus révélatrice d'une possible confusion, dans le cadre d'une tentative pour déterminer quelle est l'utilité de la philosophie dès lors que le destin commande tout.

> L'Anonyme : « Unde Boetius in tractatu *De summo bono* dicit : 'dolere debent qui delectationibus sensualibus detinentur, bona interiora omittendo. Nam dediti bonis sensualibus summa bona non attingunt'[17]. Quos homines sensuales Boetius quarto *De Consolatione* prosa quarta, comparat vespertilionibus, dicens : 'nequeunt enim oculos suos tenebris assuetos ad lucem perspicuae veritatis attollere, similesque sunt avibus quarum intuitum nox illuminat dies excaecat' » = « D'où Boèce, dans le traité *Du bien suprême*, dit : 'Ils doivent se lamenter ceux qui sont prisonniers des plaisirs sensuels, en ignorant les biens intellectuels. Car ils n'atteignent pas les biens suprêmes ceux qui s'adonnent aux biens sensuels'. Ce sont ces hommes sensuels que Boèce, à la prose 4 du livre IV du *De consolatione* (27), compare à des oiseaux de nuit, disant : 'En effet, ils ne sont pas capables de lever leurs yeux habitués aux ténèbres vers la lumière éclatante, et sont semblables aux oiseaux dont la nuit éclaire la vue et le jour l'obscurcit' » (*Commentum*, *Prologus*, p. 2A *init.*)[18].

Par ces deux occurrences, successives et non différenciées, de *Boetius*, et bien que la citation du Dacien corresponde à peu près au texte annoncé, l'Anonyme ne donne-t-il pas l'impression d'avoir confondu les deux écrivains en un seul, autrement dit d'avoir attribué le *De summa bono* à l'auteur de la *Consolatio*, en ignorant tout simplement l'existence de Boèce de Dacie ? Imagine-t-on Thomas victime d'une pareille confusion, abstraction faite du problème chronologique ?

1.4. – Le quatrième indice est d'ordre bibliographique. Pour illustrer, dans le *Prologus*, le catholicisme de Boèce (« Boetius… fide catholicus = Boèce… catholique par la foi » – *Commentum*, *Prologus*, p. 2B, *init.*), sur lequel il reviendra souvent, le rédacteur sans nom mentionne seulement le *De duabus naturis* ou *Contra Nestorium et Eutychen*, c'est-à-dire le plus long des cinq *Opuscula sacra*, unique corpus susceptible de faire ouvertement de son auteur un chrétien. Attendu que Thomas a commenté plusieurs pages, non pas du *De duabus naturis*, mais du *De trinitate*, on est en droit de se demander s'il n'aurait pas été d'une certaine façon plus naturel à l'Anonyme d'illustrer la production catholique de Boèce par le second des deux opuscules évoqués plutôt que par le premier. Certes le traité contre Nestorius et Eutychès était bien connu de Thomas, puisque le premier livre de son *Scriptum super Sententiis* (q.

---

de Thomas, a été infirmée par L. Bianchi, *Il vescovo e il filosofi : la condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, 1990, et D. Piché, *La condamnation parisienne de 1277. Texte latin, traduction, introduction et commentaire*, Paris, Vrin, 1999.

17 Boethius de Dacia, *De summo bono*, (2) : « Dolore debent homines, qui tantum delectationibus sensibilibus detinentur, quod bona intellectualia omittunt, quia suum summum bonum numquam attingunt ; tantum enim sunt dediti sensibus quod non quaerunt quod est bonum ipsius intellectus », R. Imbach – I. Fouche, 2005, p. 146.

18 On observe quelque chose d'identique en *Commentum*, I, 3 (p. 16A *init.*), où la citation correspond dans la même proportion à un passage de la fin du *De summo bono*.

1, dist. 25, art. 1 et 2) y fait divers emprunts pour établir la distinction entre *natura* et *persona*. Mais il n'eut pas, à ce que l'on sait, les honneurs d'une glose spécifique. En vérité, nous sommes confrontés ici à deux enjeux très différents. Pour Thomas, il s'agit, par son travail sur les deux *Opuscula sacra*, de constituer une science de la foi qui en démontre quelques présupposés – comme l'existence et l'unité de Dieu –, en rende accessibles quelques vérités difficilement énonçables – comme la Trinité –, et dénonce puis réfute les thèses de ses ennemis – tels les Ariens[19]. Il se plaçait en cela dans le droit fil de la tradition boécienne du XII^e^ siècle, où de *De trinitate* était la pièce la plus appréciée de la pentalogie et la plus commentée, suivi de près par le *De hebdomadibus*[20]. Pour l'Anonyme, en revanche, il s'agit très ponctuellement de faire état de l'ouvrage le plus représentatif à ses yeux de la foi catholique de Boèce, en tête de la présentation synthétique de sa biographie. Reste donc à savoir, dans l'hypothèse où Thomas se serait proposé pareille finalité, quel opuscule il aurait mis en avant. Le seul fait qu'il ait commenté le *De trinitate* et non le *De duabus naturis* constituerait à lui seul une réponse. Mais on peut la préciser en faisant remarquer que le premier volet de la *quaestio tertia* du *Super Boetii de trinitate*, intitulée : « De his que pertinent ad fidei communionem = De ce qui a trait à la communion de la foi », qui suit l'exposition du premier chapitre du *De trinitate* boécien (« La doctrine catholique de la Trinité et de l'unité de Dieu ») et le commente, examine successivement les points suivants : a) si la foi est nécessaire au genre humain ; b) de quelle manière la foi se rapporte à la religion ; c) si la vraie foi peut être appelée proprement catholique ou universelle ; d) s'il relève de la vraie foi que le Père, le Fils et l'Esprit Saint soient à la fois chacun Dieu et tous trois un Dieu unique sans aucune inégalité[21]. Cette problématique, développée à l'occasion d'une exégèse du *De trinitate*, n'est-elle pas le signe que Thomas tenait l'opuscule qu'il glosait pour emblématique de la foi promue, fait d'autant plus remarquable que dans sa préface, Boèce reconnaît qu'il a choisi la méthode *per rationes* en se privant de tout recours à l'autorité ?

1.5. – Le cinquième indice concerne la pertinence de l'exégèse. Afin d'expliquer pourquoi Boèce a commencé sa *Consolatio* par un poème, l'Anonyme indique que c'est parce que les anciens auteurs qu'il prend pour exemple ont écrit de préférence en vers plutôt qu'en prose :

> L'Anonyme : « Nota quod Boetius potius incipit librum suum a metro, quam a prosa, quia modus scribendi metricus magis fuit usitatus apud antiquos quam prosaicus = Il est à noter que Boèce commence son livre par un mètre plutôt que par une prose, parce que le mode d'écriture métrique fut davantage en usage chez les Anciens que le prosaïque » (*Commentum*, I, I, p. 4B).

---

19 Voir P. Porro, « Introduzione », *Tommaso d'Aquino Super Boetium de Trinitate – Expositio libri Boetii De ebdomadibus*, Milano, 1997, p. 15-16.

20 Voir W. Jansen, *Der Kommentar Des Clarenbaldus Von Arras Zu Boethius De Trinitate : Ein Werk Aus Der Schule Von Chartres Im 12. Jahrhundert*, Breslau, Müller & Seiffert, 1926.

21 Voir P. M. Gils, dans *Sancti Thomae de Aquino Opera omnia iussu Leonis XIII P.M. edita, t. L, Super Boetium « De Trinitate ». Expositio libri Boetii « De ebdomadibus », cura et studio Fratrum Praedicatorum*, Roma, Commissio Leonina/Paris, Éditions du Cerf, 1992, p. 105B-106A.

Cette explication triviale, qui a déjà étonné Letizia Panizza[22], aurait-elle pu émaner de Thomas ?

À la même veine appartient cette autre notation, qui n'appelle aucun commentaire : pourquoi le personnage apparaissant à Boèce le fait-il sous les traits d'une femme ? C'est parce que, répond l'Anonyme, *philosophia* en grec et *sapientia* en latin sont du genre féminin (*Commentum*, I, 1, p. 7B).

1.6. – Le sixième indice inaugure des divergences qui sont davantage en prise sur le fond.

1.6.1. – La *praescientia*

La détermination de la *providentia* divine nécessite, pour Boèce, de cerner la signification de cette notion au plus près, notamment en éliminant tout ce qu'elle n'est pas, à savoir pour l'essentiel la prévoyance (*praevidentia*) et la prescience (*praescientia*) :

Boèce : « Si aliorum, quam provisae sunt, detorqueri valent, **non iam erit futuri firma praescientia**, sed opinio potius incerta, quod de deo credere nefas iudico = Si les (choses) sont en mesure d'être détournées vers une direction autre que celle qui a été envisagée, **ce ne sera alors pas une prescience assurée du futur**, mais plutôt une opinion incertaine, que je juge impie de croire à propos de Dieu » (*Consolatio*, V, 3, 6).

« Si praevidentiam pensare velis, qua cuncta dinoscit, **non esse praescientiam** quasi futuri, sed scientiam numquam deficientis instantiae rectius aestimabis. Unde **non praevidentia, sed providentia** potius dicitur, quod porro a rebus infinis constituta quasi ab excelso rerum cacumine cuncta prospiciat = Si tu veux apprécier la prévoyance par laquelle il reconnaît tout, il sera plus conforme que tu apprécies qu'**elle n'est pas la prescience** pour ainsi dire du futur mais la science d'une présence jamais déficiente. D'où il est préférable de (la) dire **non prévoyance mais Providence** parce que, constituée loin des choses infimes, elle veille pour ainsi dire à tout depuis la pointe élevée des choses. » (*Consolatio*, V, 6, 16-17).

Il est surprenant de s'apercevoir que Thomas semble ne pas avoir tenu compte de cet ajustement, en attribuant la *praescientia* à Dieu :

Thomas : « Secundum Boetium melius dicitur providentia quam praevidentia : quia non quasi futurum, sed omnia ut praesentia uno intuitu procul videt, quasi ab aeternitatis specula. Sed tamen **potest dici praescientia**, inquantum cognoscit id quod futurum est nobis, non sibi = Selon Boèce, il est préférable de dire providence plutôt que prévidence, parce que Dieu voit de loin toutes les choses, non pas comme futures, mais, en une seule intuition, en tant que présentes, comme observées de toute éternité. Mais cependant, **on peut parler**

22 Voir L. Panizza, « Italian humanists and Boethius : was Philosophy for or against Poetry ? », dans *New Perspectives on Renaissance Thought. Essays in the history of science and philosophy in memory of Charles B. Schmitt*, ed. J. Henry and et S. Hutton, London, 1990, p. 55.

de prescience, pour autant qu'il connaît ce qui est futur pour nous et non pour Lui » (*Scriptum super Sententiis*, lib. 1, d. 38, q. 1, a. 5)

D'après Boèce, explique l'Aquinate, il est préférable – entendons : en parlant de Dieu – de dire providence plutôt que prévoyance, parce que celui-ci anticipe de beaucoup les choses non pas comme futures mais comme présentes dans une unique intuition. Cependant – et voici la phrase importante –, « on peut dire [à son sujet] prescience, pour autant qu'il connaît ce qui est futur pour nous, non pour lui ». Or cette dernière nuance, dont le premier volet (« ce qui est futur pour nous ») justifie seul l'application de la prescience à Dieu, ne se lit ni chez Boèce ni chez l'Anonyme :

L'Anonyme : « Notandum, quod Deo omnia sunt praesentia et sibi nihil est futurum ; ideo scientia sua **non est dicenda praescientia** quae sonat aliquid futurum, **nec debet dici praevidentia** propter eamdem causam ; **sed** debet dici **providentia** quasi procul constituta a rebus inferioribus omnia prospiciens = Il faut noter que toutes les choses sont pour Dieu présence, et rien n'est pour lui futur ; ainsi, sa science **ne doit pas être dite prescience**, laquelle renvoie à quelque chose de futur, ni **ne doit être dite prévidence** pour la même raison ; **mais** elle doit être dite **providence**, comme constituée en portant son regard loin de toutes les choses inférieures » (*Commentum*, V, 6, p. 145A).

1.6.2. – Les *rationes*

Toute la première moitié du *Prologus* du *Commentum* est organisée autour d'une sentence de Sénèque (qu'en vérité celui-ci donne comme étant d'Épicure, ce que l'Anonyme ne précisera jamais) délivrant cette recommandation :

L'Anonyme : « Philosophiae servias oportet, ut tibi contingit vera libertas = Il te faut être esclave de la philosophie, afin que t'échoie la liberté véritable » (*Epistola VIII ad Lucillum*) (*Commentum*, *Prologus*, p. 1A *init.*).

Aussitôt énoncée, il se propose de la prouver (*probare*) de cinq manières différentes, qu'il nomme des *rationes*. Chacune d'elles se présente, invariablement dans les cinq cas, structurée en syllogisme, donc accompagnée de deux moments, la « majeure » et la « mineure ». Le *quarto* étant le plus bref, nous le prendrons comme illustration :

L'Anonyme : On le prouve en quatrième lieu :
il faut soumettre à cet endroit ce qui rend l'homme égal à Dieu
la philosophie aussi est de ce genre
par conséquent etc.
la majeure est connue par soi [c'est-à-dire du fait de la connaissance de ses termes]
la mineure est évidente par Sénèque, qui dit : « La philosophie m'a promis de me rendre égal à Dieu » (*Epistola XLIX ad Lucillum*) (*Commentum*, *Prologus*, p. 1B)[23].

23 « Probatur quarto. Illi oportet servire quod facit hominem parem Deo : philosophia et hujusmodi : igitur etc. Major nota de se. Minor patet per Senecam, 49 epistola ad Lucillum quid dicit : Hoc enim mihi philosophia promittit ut me parem Deo reddat ».

Ce schéma organisationnel d'inspiration aristotélicienne très condensé se retrouve dans la tradition prologique des XIII^e^-XIV^e^ siècles[24]. D'autre part, il n'est certes pas rare que Thomas d'Aquin ait lui aussi recours à des modes d'exposition d'allure plus ou moins syllogistique ainsi qu'aux propositions *per se nota*, et il argumente fréquemment par la seule allégation d'autorité(s). Mais peut-on aller jusqu'à lui prêter ce type de formulation synthétisé à l'extrême ?

1.6.3. – Albertus

Il a été signalé plus haut (voir *supra*, 1.3.), que le Pseudo-Thomas place quelquefois son exégèse sous l'autorité conceptuelle d'Albert le Grand (*Albertus*), et plus particulièrement d'un fragment du *De causis et processu universitatis a prima causa*, soit, on l'a vu, son commentaire sur le *Liber de causis*. À l'occasion de la glose de la *propositio* 2 de ce dernier (« Omne esse superius aut est superius aeternitate et ante ipsam, aut est cum aeternitate, aut post aeternitatem et supra tempus »[25]), le rédacteur du *Commentum* met en scène Albert effectuant une division de ce qui est éternel en trois catégories (les lettres a), b) et c) sont nôtres) :

> Albert, cité par l'Anonyme : « Secundum Albertum super libro de Causis : Aliquid est aeternum et in aeternitate, et est ipsa aeternitas, sicut Deus. Aliqua sunt aeterna et sunt in aeternitate, sed non sunt ipsa aeternitas, sicut substantiae separatae. Alia sunt aeterna non in aeternitate nec sunt ipsa aeternitas, ut motus tempus et mundus = Selon Albert touchant *Le livre des causes*, a) quelque chose est éternel et dans l'éternité, et est lui-même l'éternité, comme Dieu. b) Certaines choses sont éternelles et sont dans l'éternité mais ne sont pas elles-mêmes l'éternité, comme les substances séparées. c) Certaines choses sont éternelles, non dans l'éternité et ne sont pas elles-mêmes l'éternité, tels le mouvement, le temps et le monde (*Commentum*, V, VI, p. 143A-B).

Si l'on s'enquiert d'une tripartition équivalente, nominative ou non, chez Thomas, on ne la trouvera point dans son propre commentaire sur le *Liber de causis*. En fait, elle affleure, sans être, comme il fallait s'y attendre, affectée à Albert, dans la *Summa theologiae*, disséminée dans un article (*Utrum deus sit aeternum* = « Si Dieu est éternel ») dont voici quelques échantillons (nous avons signalé entre parenthèses à quelles catégories d'Albert, selon le *Commentum* (a, b, c), semblent pouvoir être comparées les distinctions de Thomas) :

> Thomas : « 2 Praeterea, quod est ante aeternitatem et post aeternitatem, non mensuratur aeternitate. Sed Deus est ante aeternitatem, ut dicitur in libro de Causis [prop. 2] (…) Respondeo…, cum Deus sit maxime immutabilis, sibi

24 . Voir E. Kihlman, *Expositiones Sequentiarum*, Stockholm, Stockholm University, 2006, par exemple p. 194, le prologue *Vir speculativus*, touchant également une citation de Sénèque, et p. 237 *sqq*., le prologue *Sapientia vincit malitiam*.

25 « Tout être supérieur est ou bien supérieur à l'éternité et avant elle, ou bien il est avec l'éternité, ou bien après l'éternité et au-dessus du temps. »

maxime competit esse aeternum. Nec solus est aeternus, sed est sua aeternitas… Unde, sicut est sua essentia, ita est sua aeternitas… Dicendum quod 'nunc stans' dicitur facere aeternitatem secundum nostrum apprehensionem… Deus dicitur esse ante aeternitatem, prout participatur a substantiis immaterialibus » = « En outre, (ce) qui est avant l'éternité et après l'éternité n'est pas mesuré par l'éternité. Mais Dieu est avant l'éternité, comme il est dit dans le *Livre des causes* […] Je réponds…, comme Dieu est au plus haut point immuable, il lui appartient d'être au plus haut point éternel. Et a) il n'est pas seulement éternel, mais il est son éternité… D'où, de même qu'il est son essence, il est son éternité… Il faut dire que c) 'le maintenant [c'est-à-dire : l'instant] qui demeure' est dit faire l'éternité selon notre appréhension… Dieu est dit être avant b) l'éternité, pour autant qu'elle est participée des substances immatérielles » (*Summa theologiae*, Ia, q. 10, a. 2).

En résumé, et mises dans le même ordre, nous obtenons les répartitions suivantes :

Albert : a) Dieu est éternel, dans l'éternité et l'éternité elle-même
b) les substances séparées sont éternelles et dans l'éternité mais ne sont pas l'éternité elle-même
c) le mouvement, le temps et le monde sont éternels et ne sont pas dans l'éternité, mais ils ne sont pas eux-mêmes l'éternité
Thomas :
a) Dieu n'est pas seulement éternel, mais il est son éternité
c) l'éternité est participée des substances immatérielles
b) « le maintenant qui demeure » est dit faire l'éternité selon notre appréhension.

Pour l'essentiel, on observe chez le second, par rapport au premier, que Dieu n'est plus *in aeternitate*, que les substances non matérielles se voient simplement communiquer l'éternité et que seul le temps (i.e. l'instant) relève de la troisième catégorie. Ces trois décalages font par conséquent douter de la possibilité que Thomas, en supposant qu'il soit le responsable du *Commentum*, ait eu recours à Albert en appui de son argumentation.

2. Facteurs d'authenticité

À côté de ce réseau de signes susceptibles de susciter le doute sur une paternité thomasienne de notre *Commentum*, d'autres aspects paraissent plaider en faveur de cette dernière.

2.1. La « succession » mondaine

Pour répondre à la question de savoir si l'assertion selon laquelle le monde a commencé peut constituer un article de foi, le Docteur Angélique fait intervenir, entre autres, l'enseignement à tirer du dernier chapitre de la *Consolatio* (V, 6), celui où Boèce établit, avec l'aide de Platon et d'Aristote, que si Dieu est éternel (c'est-à-

dire embrasse dans sa totalité une existence sans limites), le monde est perpétuel (c'est-à-dire se prolonge dans une existence sans limites) :

> Thomas : « Ad quintum dicendum quod, si mundus semper fuisset, non tamen parificaretur Deo in aeternitate, ut dicit Boetius, in fine de *Consolat.* [lib. V, pr. 6] : **quia esse divinum est esse totum simul, absque successione ; non autem sic est de mundo** = En cinquième lieu, on doit dire que si le monde avait toujours été, il n'égalerait pas Dieu en éternité, comme le dit Boèce, à la fin de la *Consolation* : **parce que l'être divin est l'être tout entier simultanément, en-dehors de toute succession, et qu'il n'en est pas ainsi du monde** » (*Summa theologiae*, Ia, q. 46, a. 2).

Or la formule condensée (ici en gras) se retrouve chez l'Anonyme, dans son commentaire non pas de *Consolatio*, V, 6, mais de celui – sur lequel nous reviendrons – du fameux mètre IX du livre III (« O qui perpetua mundum ratione gubernas »), qui anticipe en quelque sorte la problématique de V, 6 :

> L'Anonyme : « Ubi notandum, quod aevum est duratio permanens **tota simul, nullam habens successionem** vel mutabilitatem annexam : et est idem quod aeternitas, quae est propria duratio Dei, secundum quam Deus est causa temporis = Où il faut noter que l'*aevum*[26] est une durée permanant **simultanément tout entière, ne possédant aucune succession** ni annexion de muabilité, et qu'elle est identique à l'éternité, qui est la durée propre de Dieu, selon que Dieu est la cause du temps » (*Commentum*, III, IX, p. 81A).

Il est à observer pour l'essentiel que chez Thomas le lexique utilisé comporte le terme *successio*, lequel – et la précision a ici son importance – n'apparaît point dans l'ultime chapitre de la *Consolatio*, ni du reste dans l'ensemble du traité boécien. L'Aquinate n'a pas hésité à l'employer pour les besoins de son analyse, dans la mesure où il procède ici à une synthèse et non à une citation. Le chapitre terminal de l'écrit boécien fait intervenir, pour mieux appréhender l'éternité par un effet de contraste, différentes expressions énonçant la succession temporelle, qui ne concerne pas Dieu directement – « infinitus… temporalium rerum motus = le mouvement infini des choses temporelles » (V, 6, 12), « infinita futuri ac praeteriti quantitas = la quantité infinie du futur et du passé » (*Ibid.*), ou encore « infinita temporis iter = le chemin infini du temps » (V, 6, 13) –, mais aucune n'use du substantif *successio*. Cela ne mériterait sans doute pas d'être relevé si l'Anonyme n'y avait eu lui-même recours, à propos d'une formule de Boèce disant de Dieu : « qui tempus ab aevo ire iubes = toi qui au temps de l'éternité ordonnes de s'écouler » (III, IX, 2-3). Comment expliquer alors qu'une même expression ou presque (*totum simul, absque successione* d'un côté, *tota simul, nullam habens successionem* de l'autre) se retrouve chez nos deux auteurs, quand le concept qui entre dans sa formulation (celui de *successio*) ne figure point dans le texte commenté ?

---

26 Nous ne traduirons pas *aevum* par « éternité », pour respecter sa différence morphologique et sans doute sémantique avec *aeternitas*.

2.2. – De l'éternité de Dieu

La densité de la définition boécienne de l'éternité, avec laquelle nous venons d'avoir un premier contact – « **Aeternitas** … **est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio** » = « l'éternité est la possession, simultanément totale et parfaite, d'une vie interminable » (*Consolatio*, V, 6, 4) –, inspire à Thomas un article entièrement consacré à son exégèse contradictoire, dont voici de larges extraits :

> Thomas : « Ad primum sic proceditur. Videtur quod non sit conveniens definitio aeternitatis, quam Boetius ponit, 5 de *Consol.* [prosa VI] dicens, quod '**aeternitas est interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio**'. **Interminabile** enim negative dicitur. Sed negatio non est de ratione nisi eorum quae sunt deficientia : quod aeternitati non competit. Ergo in definitione aeternitatis non debet poni 'interminabile'. 2. Praeterea, **aeternitas** durationem quamdam significat. Duratio autem magis respicit esse quam vitam. ergo non debuit poni in definitione aeternitatis vita, sed magis esse. 3. Praeterea, **totum** dicitur quod habet partes. Hoc autem aeternitati non competit, cum sit simplex. Ergo inconvenienter dicitur tota. 4. Praeterea, plures dies non possunt esse **simul**, nec plura tempora ; dicitur enim *Mich.* 5 [v. 2] : 'Egressus ejus ab initio a diebus aeternitatis' ; et *ad Romanos* 14 [v. 25] : 'Secundum revelationem mysterii temporibus aeternis taciti'. Ergo aeternitas non est tota simul. 5. Praeterea, totum et **perfectum** sunt idem. Posito igitur quod sit tota, superflue additur quod sit perfecta. 6. Praeterea, **possessio** ad durationem non pertinet. Aeternitas autem duratio quaedam est. Ergo aeternitas non est possessio… Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod illud quod est in aeternitate, est **interminabile**, idest principio et fine carens, (ut terminus ad utrumque referatur). Secundo, ex hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens. Ad primum ergo dicendum quod simplicia consueverunt per negationem definiri, sicut punctus est 'cujus pars non est'. Quod non ideo est, quia negatio sit de essentia eorum : sed quia intellectus noster, qui primo apprehendit composita, in cognitionem simplicium pervenire non potest, nisi per remotionem compositionis. Ad secundum dicendum quod illud quod est vere aeternum, non solum est ens, sed **vivens** : et ipsum vivere se extendit quodammodo ad operationem, non autem esse. Processio autem durationis videtur attendi secundum operationem, magis quam secundum esse : unde et tempus est numerus motus. Ad tertium dicendum quod aeternitas dicitur **tota**, non quia habet partes, sed inquantum **nihil** ei **deest**. Ad quartum dicendum quod, sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, [tota] **simul** exsistens, nominibus temporalibus **successivis**. Ad quintum dicendum quod in tempore est duo considerare : scilicet ipsum tempus, quod est successivum : et nunc temporis, quod est imperfectum. Dicit ergo **tota simul** ad removendum tempus : et perfecta, ad excludendum nunc temporis. Ad sextum dicendum quod illud quod **possidetur**, firmiter et quiete habetur. Ad designandam ergo immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, usus est nomine possessionis » (*Summa theologiae*, Ia, q. 10, a. 1).

L'énoncé de Boèce est, on le voit, réfuté comme non pertinent au cours de la première (« objection ») des trois étapes du processus argumentatif bien connu, puis réhabilité dans une deuxième (« réponse »), dont nous n'avons reproduit que le résumé (*primo – secundo*), comme pertinent, avant la présentation magistrale de la « solution », qui se propose de trancher. De son côté, l'Anonyme ne procède pas ainsi, mais se contente d'expliciter, sans peser le pour et le contre ni chercher le compromis :

> L'Anonyme : « Primo dicit, **aeternitas est possessio vitae interminabilis existens tota simul et perfecta**. Nota secundum Albertum super libro *de causis* : aliquid est aeternum et in aeternitate, et est ipsa aeternitas, sicut Deus. Aliqua sunt aeterna et sunt in aeternitate, sed non sunt ipsa aeternitas, sicut substantiae separatae. Alia sunt aeterna non in aeternitate nec sunt ipsa aeternitas, ut motus tempus et mundus. Notandum, cum dicit aeternitas est possessio ubi utitur nomine possessionis ad designandum immutabilitatem et indeficientiam aeternitatis, quia ipsa firmiter possidetur et quiete habetur. Et dicit, **vitae**, ad innuendum quod non viventia non mensurantur aeternitate. Et dicit, **interminabilis**, ad differentiam illius vitae quae habet terminum a parte ante et a parte post, sicut vita hominis, vel a parte ante tantum sicut vita Angelorum. Et dicit **tota simul**, ad differentiam vitae angelicae : quamvis enim esse Angeli secundum substantiam sit totum simul, non tamen secundum operationem, cum habeat operationes successivas et intellectiones. Et dicit perfecta ad designandum quod aeternitati **nihil deest** : perfectum enim est cui nihil deest : primo caeli et mundi. Quod ex collatione et cetera. Hic declarat definitionem. Secundo redarguit quosdam qui vocabulo aeternitatis abutebantur, ibi, unde non recte. Primo ergo declarat definitionem aeternitatis in comparatione ad tempus, dicens : unde dictum est quod **aeternitas est possessio tota simul interminabilis vitae** : quod liquet clarius ex collatione, idest ex comparatione temporalium » (*Commentum*, V, 6, p. 143A-B).

Les deux analyses, sur la base d'un libellé quasi-identique – quoique deux différences soient à relever : l'ordre des mots et l'ajout par l'Anonyme d'*existens* –, outre un point de recoupement formel évident, à savoir une exégèse atomisée, c'est-à-dire qui commente chaque mot ou presque de l'énoncé définitionnel, présentent de nombreuses convergences de fond dans l'appréhension de chaque élément. Nous reprendrons les quatre principales (en gras dans les fragments), sachant que la méthode boécienne dont s'inspirent fidèlement l'un et l'autre consiste à comparer l'éternel au temporel pour mieux faire comprendre que celui-là est intemporel.

2.2.1. – Vita

> L'Anonyme : « **non viventia** non mensurantur **aeternitate** = les **non vivants** ne sont pas mesurés par l'**éternité** »
> Thomas : « illud quod est vere **aeternum**, non solum est ens, sed **vivens** = ce qui est vraiment **éternel**, non seulement est étant, mais est aussi **vivant** ».

Chaque glossateur souligne à sa façon l'indissociabilité entre *aeternitas* et *vita* qu'exprime d'elle-même la formule boécienne, l'un le faisant par la négative, l'autre par l'affirmative. Thomas donne ici la solution à l'objection 2 : « L'éternité signifie une certaine durée. Mais la durée concerne l'être plutôt que la vie. Donc 'vie' ne devrait pas trouver place dans la définition de l'éternité, mais 'être' bien plutôt », en posant que *aeternum* concerne autant l'être que l'action (*operatio*), ce à quoi l'Anonyme ferait écho en important *existens* dans la définition boécienne de l'éternité : « l'éternité est la possession d'une vie interminable existant simultanément tout entière et parfaite ».

2.2.2. Interminabilis

> L'Anonyme : « **interminabilis**, ad differentiam illius vitae quae habet **terminum** a parte ante et a parte post = **interminable**, à la différence de cette vie, qui possède un **terme** tant en amont qu'en aval »
> Thomas : « **interminabile**, idest principio et fine carens, (ut **terminus** ad utrumque referatur) = **interminable**, c'est-à-dire manquant de principe et de fin ('**terme**' étant référé à l'un et à l'autre) ».

Avec des vocabulaires différents, l'accent est mis sur l'idée que l'*interminabilis* abolit toute limite de part et d'autre. Au regard de l'étymologie le constat est trivial, sauf peut-être à considérer la précision sur la double illimitation (« a parte ante et a parte post » pour l'Anonyme, « ad utrumque » pour Thomas) : être interminable c'est n'être borné, ou n'avoir de terme (*terminus*) ni dans une direction ni dans l'autre. Comme précédemment (voir *supra*, 2.1.) avec *successio*, le substantif *terminus* n'apparaît pas chez Boèce, dans ce livre cinquième en tout cas, si ce n'est par extrapolation dans le mot *interminabilis*. Glosant Platon, il indique bien, entre autres, que l'« interminable » n'a ni *initium* ni *defectum* (*Consolatio*, V, 6, 9), mais jamais qu'il est privé de *terminus*. Que nos deux auteurs se rejoignent sur l'emploi de ce mot serait-il imputable à autre chose qu'au hasard ?

2.2.3. Successivus

> L'Anonyme : « et dicit tota simul, ad differentiam vitae angelicae : quamvis enim esse Angeli secundum substantiam sit totum simul, non tamen secundum operationem, cum habeat operationes **successivas** et intellectiones = et il dit 'simultanément tout entière', à la différence de la vie angélique : quoique, en effet, l'être de l'Ange selon la substance soit simultanément tout entier, cependant il n'(est) pas selon l'action, bien qu'il produise des actions et des intellections **successives** »
> Thomas : « aeternitas, [tota] simul exsistens, nominibus temporalibus **successivis** = l'éternité, existant simultanément [tout entière], (est nommée métaphoriquement) par des noms (qui expriment) des temps **successi**fs ».

Successivus est l'adjectif qui doit de nouveau focaliser ici l'attention. Certes, et nous l'avons signalé, Boèce éclairant la nature de l'éternité par une comparaison avec celle du temps, l'idée de « succession » figure en permanence à l'horizon de

son propos, mais sans que le substantif ne soit jamais, lui non plus (voir *supra*, 2.1.), employé dans la *Consolatio*. Qu'il se trouve une autre fois, sous sa forme adjectivale, chez les deux commentateurs n'est peut-être pas dû nécessairement à l'exploitation d'une source commune.

2.2.4. – Nihil deest

> L'Anonyme : « dicit perfecta ad designandum quod aeternitati nihil deest : perfectum enim est **cui nihil deest** = il dit 'parfaite' pour désigner que rien ne manque à l'éternité : 'parfait', en effet, est ce **à qui rien ne manque** »
> Thomas : « aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed inquantum **nihil ei deest** = l'éternité est dite tout entière, non parce qu'elle possède des parties, mais pour autant que **rien ne lui manque** ».

Sous des formulations assez éloignées l'une de l'autre, les analyses de l'Anonyme et de Thomas convergent néanmoins dans le concept de plénitude qualitative ou intensive. Pour l'exprimer, le même verbe *deesse*, ignoré, une fois de plus, de la *Consolatio*, est venu à l'esprit des deux commentateurs.

2.3. Le destin

Ce nouveau point de confrontation nous transporte au cœur du principal fragment de ce qui pourrait passer pour le commentaire de Thomas sur la *Consolatio*, formé, on l'a vu, par les multiples convocations du traité-testament de Boèce dans trois des principales œuvres thomasiennes. La question 116 de la première partie de la *Summa theologiae* est, en effet, consacrée entièrement à la prose 6 du quatrième livre. L'Aquinate y tente, à l'aide des thèses boéciennes, souvent invoquées dans chacune des deux parties qui s'affrontent, de répondre à quatre interrogations (les chiffres sont nôtres) :

> Thomas : « Primo, an fatum sit. Secundo, in quo sit. Tertio, utrum sit immobile. Quarto, utrum omnia subsint fato = 1. le destin existe-t-il ? 2. dans quoi existe-t-il ? 3. est-il immuable ? 4. toutes les choses sont-elles soumises au destin ? ».

Il fournira une réponse par l'affirmative aux questions 1 et 3, par « les choses muables ou temporelles » à la 2, et par « exceptés Dieu, les êtres éternels et le libre-arbitre » à la 4. C'est dans le traitement de la troisième interrogation – « le destin est-il muable ? » – qu'intervient une distinction à laquelle Boèce ne procède pas et qui va néanmoins se retrouver également chez l'Anonyme. Dans la formulation de Thomas, qui cite Boèce à la virgule près (*Consolatio*, IV, 6, 17 = « Ce que le raisonnement est à l'intelligence, ce qui est engendré à ce qui est, le temps à l'éternité, le cercle (*circulus*) au point central, l'enchaînement mobile du destin l'est à la simplicité stable de la Providence »), son texte dit ceci :

> Thomas : « Videtur quod fatum non sit immobile. Dicit enim Boetius, in IV de *Consol.*, '**uti est ad intellectum ratiocinatio, ad id quod est id quod gignitur, ad aeternitatem tempus, ad punctum medium circulus ; ita est**

fati series mobilis ad providentiae stabilem simplicitatem'… Sed contra est quod Boetius dicit, quod fatum est immobilis dispositio. Respondeo **dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari, uno modo, secundum ipsas causas secundas, quae sic disponuntur seu ordinantur ; alio modo, per relationem ad primum principium a quo ordinantur, scilicet Deum**. Quidam ergo posuerunt ipsam seriem seu dispositionem causarum esse secundum se necessariam, ita quod omnia ex necessitate contingerent ; propter hoc, quod quilibet effectus habet causam, et causa posita necesse est effectum poni. Sed hoc patet esse falsum, per ea quae supra dicta sunt. Alii vero e contrario posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod a divina providentia dependet. Unde Aegyptii dicebant quibusdam sacrificiis fatum posse mutari, ut Gregorius Nyssenus dicit. Sed hoc supra exclusum est, quia immobilitati divinae providentiae repugnat. Et ideo dicendum est quod fatum, secundum considerationem secundarum causarum, mobile est, sed secundum quod subest divinae providentiae, immobilitatem sortitur, non quidem absolutae necessitatis, sed conditionatae ; secundum quod dicimus hanc conditionalem esse veram vel necessariam, si Deus praescivit hoc futurum, erit. Unde cum Boetius dixisset fati seriem esse mobilem, post pauca subdit, quae cum ab immobilis providentiae proficiscatur exordiis, ipsam quoque immutabilem esse necesse est » (*Summa theologiae*, Ia, q. 116, a. 3).

Le scripteur sans nom, lui, tourne à sa manière le libellé boécien (« L'enchaînement du destin est ainsi, c'est-à-dire qu'il se trouve relativement à la simplicité stable de la Providence divine, comme le raisonnement se trouve relativement à l'intellect »), mais il en retient le même lien étroit entre destin et enchaînement des causes secondes :

L'Anonyme : « **Series fati ita est, idest ita se habet ad stabilem simplicitatem divinae providentiae, sicut ratiocinatio se habet ad intellectum**. Ubi sciendum quod illud quod intellectus simplici veritate intelligit, ratiocinatio per modum discursus et successive apprehendit […] Fatum etiam constringit indissolubili connexione causarum actus, idest operationes et fortunas hominum : quae omnes res cum proficiscantur, idest procedant ab exordiis divinae providentiae, necesse est eas esse immutabiles : ita enim res optime reguntur, si simplicitas manens in divina mente promat, idest explicet indeclinabilem, idest immutabilem ordinem causarum. Hic autem ordo divinae providentiae coerceat propria incommutabilitate res mutabiles, et alioquin temere, idest casualiter fluituras. **Notandum, quod fatum consideratur dupliciter : uno modo ut est in causis secundis quarum ordo et dispositio dicitur fatum : et sic fatum est mobile, et res fato subjacentes sunt mobiles. Alio modo consideratur fatum, secundum quod dependet a providentia divina, quae omnino immobilis est** ; et sic fatum sortitur immutabilitatem, et sic etiam res fatales ut sic secundum substantiam sunt immobiles. Notandum, quod si aliquid possit declinare ab ordine providentiae, tunc providentia divina deficeret a suo effectu, et hoc redundaret in impotentiam regentis. Et si dicis : si omnia subjacent providentiae divinae, ergo omnia eveniunt ex necessitate ; dicendum quod non, quia Deus praevidet res sicut sunt futurae :

quaedam praevidet necessario evenire, et quaedam contingenter : et de hoc videtur magis in quinto hujus » (*Commentum*, IV, 6, p. 117B-118A).

Isolons les deux morceaux de gloses qui nous intéressent, pour mieux les mettre en balance :

Thomas : « Dicendum quod dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest **dupliciter** considerari, uno modo, **secundum ipsas causas secundas**, quae sic disponuntur seu ordinantur ; alio modo, **per relationem ad primum principium** a quo ordinantur, scilicet Deum = On doit dire que la disposition des causes secondes, que nous disons 'destin', peut être considérée **doublement** : d'une part, **selon les causes secondes elles-mêmes**, qui sont ainsi disposées ou ordonnées, de l'autre, **par relation au premier Principe**, auquel elles sont ordonnées, à savoir Dieu ».
L'Anonyme : « Notandum, quod fatum consideratur **dupliciter** : uno modo ut **est in causis secundis** quarum ordo et dispositio dicitur fatum : et sic fatum est mobile, et res fato subjacentes sunt mobiles. Alio modo consideratur fatum, secundum quod **dependet a providentia divina**, quae omnino immobilis est = Il faut noter que le destin est considéré **doublement** : d'une part, en tant qu'**il est dans les causes secondes**, dont l'ordre ou la disposition est dit 'destin', et ainsi, le destin est muable, et les choses soumises au destin sont muables. D'autre part, le destin est considéré selon qu'**il dépend de la Providence divine**, laquelle est absolument immuable ».

La présentation par *dupliciter*, absente du chapitre de la *Consolatio*, qui vient souligner ce qui sépare *fatum* et *providentia*, ressort alors comme une précision commune d'exégète, tout autant que la mention des *causae secundae*, elles aussi inconnues de Boèce. Par ailleurs, les adjectifs *mobilis – immobilis* (que nous aurions dû traduire par « mobile » – « immobile ») sont étrangers à ce dernier, qui emploie le couple *mutabilis – immutabilis*. Or on les trouve chez les deux glossateurs, l'Anonyme utilisant également *mutabilis – immutabilis*.

*2.4. L'*aevum

Aevum (voir *supra*, 2.1.) est un substantif que la *Consolatio* emploie quatre fois, dont trois dans un poème (I, 1, 1 (= « âge ») ; I, IV, 1 (= « vie ») ; II, IV, 20 (= « existence ») ; III, IX, 2 = « *aevum* »). En aucune des trois premières occurrences, on le voit, il n'équivaut à *aeternitas*. Il en irait en apparence différemment dans la dernière, qui concerne un extrait déjà abordé (voir *supra*, 2.1.) :

Boèce : « O qui perpetua mundum ratione gubernas,
Terrarum caelique sator, qui tempus ab aevo
Ire iubes stabilisque manens das cuncta moveri… »[27] (*Consolatio*, III, IX, 1-3).

27 « Ô toi qui gouvernes le monde selon un ordre perpétuel, / Semeur des terres et du ciel, toi qui au temps de l'*aevum* / Commandes de s'écouler, et, demeurant stable, donnes au tout de se mouvoir… ».

Si, comme cela paraît acquis, Boèce s'inspire ici du *Timée* de Platon, on pourrait être fondé à penser qu'*aevum* et *aeternitas* doivent être distingués l'un de l'autre de la même façon qu'*αἰώνιος* se distingue d'*ἀΐδιος*, c'est-à-dire le « perpétuel »[28] de l'« éternel ». Pour ténue que soit la nuance, elle a pourtant motivé l'usage de termes différents, et probablement de notions différentes. Sous ce rapport, les deux glossateurs ont-ils raison de les assimiler ?

> Thomas : « Aevum est causa temporis, sicut dicit Boetius *de Consolat.* [III, IX, 2-3] : 'qui tempus ab aevo ire jubes'. Ergo **aevum est aeternitas** = L'*aevum* est la cause du temps, comme le dit Boèce : 'toi qui au temps de l'*aevum* commandes de s'écouler' » (*Scriptum super Sententiis*, lib. 2, d. 2, q. 1, a. 1)
> L'Anonyme : « Ubi notandum, quod **aevum** est duratio permanens tota simul, nullam habens successionem vel mutabilitatem annexam : et **est idem quod aeternitas**, quae est propria duratio Dei, secundum quam Deus est causa temporis = voir *supra*, 2.1. » (*Commentum*, III, IX, p. 81A).

Cela se justifie d'autant moins pour Thomas qu'il argumentera lui-même longuement, dans sa *Summa theologiae*, pour différencier *tempus*, *aevum* et *aeternitas*, en expliquant que le « temps » est inséparable des notions d'avant et d'après, que l'« *aevum* », intermédiaire entre « temps » et « éternité », ne les possède pas en soi mais qu'elles peuvent lui être associées, tandis que l'« éternité » les exclut de manière radicale (Ia, q. 10, a. 5 et 6). Pourquoi n'anticipe-t-il pas dans son *Scriptum super Sententiis* une distinction qui lui tiendra tant à cœur dans la *Summa theologiae* ? Nous l'ignorons. Toujours est-il que l'Anonyme la pratique lui aussi.

2.5. – L'ange

Dans la *Consolatio*, la nature angélique n'est l'objet que d'une seule allusion, au cours de la vaste réflexion consacrée à instaurer la différence entre providence et destin :

> Boèce : « Sive… famulantibus quibusdam providentiae divinis spiritibus fatum exercetur seu anima seu tota inserviente natura seu caelestibus siderum motibus seu angelica virtute… fatalis series texitur… = Soit que le destin soit façonné par certains esprits divins au service de la Providence, soit que l'enchaînement fatal soit tissé par l'âme ou la nature tout entière asservie, ou bien par les mouvements célestes des astres, ou bien par une force angélique… » (*Consolatio*, IV, 6, 13).

Or, lorsque Thomas fait intervenir un fragment du traité boécien situé dans le livre suivant (V, 2), il se permet une précision faisant appel aux anges que Boèce ne donne pas, mais que l'Anonyme fournit également :

> Boèce : « In hac haerentium sibi series causarum estne ulla nostri arbitrii libertas an ipsos quoque humanorum motus animorum fatalis catena constringit ?… Supernis divinisque substantiis et perspicax iudicium et incorruptas voluntas

28 Si *aevum* était traduit par « perpétuité », il entrerait en concurrence avec *perpetuitas*.

> et efficax optatorum praesto est potestas = Dans cet enchaînement de causes étroitement liées entre elles, n'y a-t-il aucune liberté de notre libre arbitre, et est-ce que vraiment la chaîne fatale entrave le mouvement des esprits humains eux-mêmes ? … Il y a à disposition, chez les substances d'en haut et divines, à la fois un jugement perspicace, une volonté inébranlable et une puissance efficace pour les souhaits » (*Consolatio*, V, 2, 2 et 7)

> Thomas : « Boetius dicit in libro *de consolatione* : divinis substantiis, **scilicet Angelis**, liberum arbitrium secundum hoc inest, quia est in eis **perspicax iudicium**, et **voluntas incorrupta** = Boèce dit, dans le livre *De la consolation* : il y a chez les substances divines, **à savoir les Anges**, un libre arbitre, en ceci qu'il y a chez elles un jugement perspicace et une volonté incorrompue » (*De veritate*, q. 24, a. 5)

> L'Anonyme : « Hic ostendit philosophia quomodo liberum arbitrium diversificatur in diversis, **scilicet in Angelis** et hominibus … Nam supernis et divinis substantiis inest **perspicax judicium**, idest infallibile judicium, et inest eis **incorrupta voluntas** … = Ici, Philosophie montre comment le libre arbitre se diversifie chez différentes créatures, **à savoir chez les Anges** et les hommes … Car le jugement est dans les substances supérieures et divines, c'est-à-dire le jugement infaillible, et la volonté incorrompue est aussi en elles » (*Commentum*, V, 2, p. 129A).

Convient-ils de considérer ces deux initiatives comme indépendantes ou bien comme émanant d'un seul individu ?

2.6. Deux facteurs d'indécision

2.6.1. Sénèque

L'omniprésence de Sénèque dans notre *Commentum* plaide-t-il en faveur ou en défaveur d'une paternité thomasienne ? Il est délicat de trancher, dès lors que l'influence sénéquienne fut grande au Moyen Âge[29], et que saint Thomas n'a pas cherché à s'en déprendre[30]. Mais, à ce que nous avons pu observer, le philosophe romain n'est jamais cité nommément par l'Aquinate, bien que ce dernier ait été influencé par le Stoïcisme[31]. Ainsi, dans la *prima pars* de la *Summa theologiae*, il rapporte deux fois un même jugement de l'*Epistola VI* de Sénèque (« la possession d'aucun bien n'est agréable sans partage »). Or l'une l'est anonymement (Ia, q. 32, a. 1, 2 praeterea – la Trinité des personnes divines peut-elle être connue par la raison naturelle ?), l'autre

---

29 Voir V. Trovato, *L'œuvre du philosophe Sénèque dans la culture européenne*, Paris, L'Harmattan, 2005.

30 Voir D. Baraz, « Seneca, Ethics and the Body. The Treatment of Cruelty in Medieval Thought », dans *Journal of the History of Ideas*, 59 (1998). p. 196-215, à propos de cette influence sur l'émergence du thème de la cruauté dans les écrits thomasiens.

31 Voir G. Verbeke, « Saint Thomas et le stoïcisme », dans *Antike und Orient im Mittelalter*, Berlin, De Gruyter (Miscellanea Mediaevalia, 1), 1962, p. 48-68.

sous l'identité de Boèce (Ia, IIae, q. 4, a. 8, 2 praeterea – une société d'amis est-elle exigée pour la béatitude ?). Le fait de prêter à un autre cette maxime doit-il signifier que Thomas ignorait l'existence de son auteur, à ce moment-là du moins ? Ce serait sans doute aller un peu loin.

2.6.2. La christianisation

La christianisation de la *Consolatio* est depuis des siècles d'exégèse, objet de débat. Il ne s'agit pas tant ici de celle liée à la convocation, par Boèce, de ses grands devanciers, tels Ambroise, Jérôme ou Augustin, puisqu'il s'en dispense totalement, mais de celle amenée par des digressions élargissant implicitement la glose à des énoncés scripturaires. Cette tendance interprétative, au même titre que la présence, dans certaines éditions de la *Consolatio*, d'un *Index locorum sacrae scripturae*, montre que l'on s'est parfois refusé à illustrer la production d'un *Boethius christianus* par les seuls *Opuscula sacra*. L'Anonyme, sans doute animé par cet état d'esprit, s'est prêté de nombreuses fois à l'exercice, non sans user de rapprochements qui non seulement pourront apparaître factices, mais ne sont probablement pas dans la manière de Thomas. En voici trois courts exemples.

Expliquant la prose 2 du premier livre, où *Philosophia* répond aux lamentations de Boèce, cette dernière rappelle que, lui ayant préparé des armes (*arma*) d'une solidité à toute épreuve, capables de le protéger, il n'avait pas voulu les conserver. Or, indique l'Anonyme (*Commentum*, I, 2, 12B *med.*), c'est de ces armes dont l'Apôtre dit : « Abjicite… opera tenebrarum et unduimini arma lucis = Dépouillez-vous… des œuvres des ténèbres et revêtez les armes de la lumière » (*Romains*, 13, 12). Est-il possible d'une part de justifier tant soit peu l'extrapolation, sachant que nul élément dans le rappel de Philosophie ne permet de penser à ce fragment néo-testamentaire, ni à aucun autre du reste, de l'autre de la dire possiblement thomasienne ?

Le deuxième exemple est tout aussi délicat. Pour commenter le mètre I, V, qui décrit le Dieu *conditor orbis*, et plus précisément son vers 2 – « perpetuo nixus solio = assis sur un trône perpétuel » –, le *Commentum* procède à cette glose (les lettres a, b, c et les italiques sont nôtres) :

> L'Anonyme : « Dieu réside de trois manières dans l'univers, à savoir par l'essence ou en personne, par le sacrement ou le mystère, et par la miséricorde. Il est par l'essence ou en personne en sa clarté véritable, dans laquelle l'homme lui-même ne voit jamais, comme dit la prophétie : personne ne voit Dieu comme il est lui-même *sur son trône perpétuel*. Par le sacrement ou le mystère : (a) Dieu est dans le sacrement de l'eucharistie, que nous croyons d'une foi résolue. Et par la miséricorde Dieu est partout, parce que l'Écriture dit : (b) la terre est remplie de la miséricorde du Seigneur ; et à partir de là, on le dit advenir pour le bien commun, selon ce que dit l'Écriture : (c) Dieu est partout » (*Commentum*, I, V, p. 24B *med.*).

Alors que rien, en ce poème non plus, n'évoque, de près ou de loin, un enseignement néotestamentaire, l'Anonyme trouve dans un fragment de l'un de ses vers (*perpetuo solio*) l'occasion de rattacher par trois fois celui-ci à un contenu biblique, dont nous

proposons ci-après trois illustrations, non fournies par l'Anonyme – (a) *Luc*, 22, 19 : « Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur = Ceci est mon corps, qui est livré pour vous », (b) *Psaumes*, 32, 5 : « Misericordia Domini plena est terra = La terre est remplie de la miséricorde du Seigneur », (c) *Proverbes*, 15, 3 : « In omni loco, oculi Domini contemplantur bonos et malos = En tous lieux, les yeux du Seigneur contemplent les bons et les mauvais », et/ou *Hébreux*, 4, 13 : « Omnia … nuda et aperta sunt oculis ejus = Toutes les choses sont à nu et à découvert devant ses yeux ». Mais il n'hésite pas à forcer la dépendance, au point qu'une partie de l'expression en question (*perpetuo solio*) est présentée comme provenant d'un dit prophétique, sans doute issu, dans son esprit, de l'Ancien Testament, et dont nous n'avons pas trouvé jusqu'à présent la référence. L'Aquinate montre-t-il, quelque part dans son exégèse de la *Consolatio*, qu'il aurait été capable d'en faire autant ?

Le troisième et dernier exemple que nous avons sélectionnés offre davantage de pertinence, même s'il requiert encore – mais cela est inhérent à l'exercice – d'extrapoler amplement. De nouveau à l'occasion du commentaire d'un mètre déjà sollicité ici par deux fois (voir *supra*, 2.1. et 2.2.3.), à savoir le neuvième du livre III, poème le plus célèbre de la *Consolatio*, qui concerne aussi la divinité, et plus particulièrement celui de son vers 3 – « Stabilisque manens das cuncta moveri = Et, demeurant stable, tu donnes au tout de se mouvoir » –, le scripteur sans nom souligne que ce ne sont pas toutes les choses (*omnia*) qui sont mues, mais que chacune de celles qui le sont l'est par Dieu, tout comme dans la parole de Jean – « Illuminat omnem hominem venientem in hunc (hunc *om. Vulg.*) mundum = Il illumine tout homme venant en ce monde » (*Jean.*, 1, 9) –, ce ne sont pas tous les hommes dans leur ensemble (*omnes simul*) qui sont illuminés, mais tous ceux qui le sont le sont par Dieu (*Commentum*, III, IX, p. 81B, *init.*). Un seul mot supporte la comparaison, qu'il faut toutefois convertir pour la justifier : le *cuncta* boécien doit devenir *omnia* afin de rencontrer le *omnes* johannique. Ce glissement ne pourrait-il pas apparaître davantage dans la manière de Thomas ?

Nous ne céderons pas à la tentation de tirer de cet échantillonnage, qu'il serait d'ailleurs possible d'élargir dans les deux sens, une conclusion imprudente, en prétendant avoir infirmé le classement, prononcé presque sans appel, du *Commentum* parmi les apocryphes thomasiens[32]. D'autant moins qu'une telle prétention reposerait intégralement sur la pertinence de nos analyses, que rien ne garantit ni dans le détail ni dans leur totalité. Cela précisé, et bien plus modestement, nous nous bornerons à demander, toujours sous la réserve de la recevabilité de nos résultats, si le caractère pseudépigraphique du commentaire anonyme qui nous a intéressé ne mériterait pas d'être éventuellement reconsidéré. Il est assez improbable que l'Anonyme,

32 Dans son programme d'édition des *Opera Omnia* de saint Thomas, la Commission Léonine, qui en est, à ce que nous savons, au t. XLV (le t. XLIV est paru en 2014), n'a rien programmé concernant notre *Commentum*, la maison Marietti ne l'a jamais retenu pour aucune de ses rééditions successives des volumes parus entre 1950 et 1972, et à la fois le « Projet Docteur Angélique » et l'« Aquinas Institute » l'ont exclu du leur sans un mot de justification.

sur les aspects doctrinaux que nous avons sélectionnés, se soit inspiré de Thomas d'Aquin. Cette hypothèse d'un suiveur de l'Aquinate fournirait certes une explication globale, mais les rapprochements que nous avons tentés orientent, à notre sentiment, davantage vers deux expressions-sœurs d'une même pensée que vers les marques de dépendance d'un auteur envers sa source. Reste les facteurs d'inauthenticité recensés. Doit-on vraiment exclure qu'une étude plus approfondie permette un jour de lever les questions qu'ils font naître ?

LUCA GILI & GIUSEPPE PEZZINI

In se ipso existens

A Linguistic Analysis of a Much-Misread Passage in Aquinas' Commentary on Aristotle's Perihermeneias

This note focuses on a key passage from the commentary on Aristotle's *Perihermeneias*, where Aquinas discusses future contingent events[1]. The standard translations of this passage, in the different modern languages, imply and/or invite its interpretation as containing an implicit endorsement of eternalism. Eternalism is the view that past and future entities *exist* as the present ones[2]. There is evidence that Aquinas rejected eternalism in his other works[3]. The doctrine allegedly implied in this passage from the commentary on the *Perihermeneias* would thus not be consistent with Aquinas' other statements on the matter. In what follows, (1) we shall present the text and the ways in which it has been (implicitly) interpreted by translators, and (2) we will show that a closer linguistic analysis strongly suggests a different interpretation of the passage, which is in harmony with Aquinas' general doctrine on the ontological status of non-present things.

1 On Aquinas' much-discussed solution to the puzzle of future contingent events see, e.g., E. Stump, *Aquinas*, London, Routledge, 2005, p. 156-158; J. Marenbon, *Le temps, l'éternité et la prescience de Boèce à Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2005, p. 117-162; and P. Porro, *Thomas Aquinas. A Historical and Philosophical Profile*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 2015, p. 325-326. While speaking of future contingent 'events', we do not attribute any ontology of events to Aquinas but use a commonly employed word in the relevant literature.

2 On eternalism see, e.g., T. Stoneham, 'Time and Truth: The Presentism-Eternalism Debate', in *Philosophy*, 84/2 (2009), pp. 201-218.

3 On Aquinas' rejection of eternalism see B. Leftow, 'Aquinas on Time and Eternity', in *American Catholic Philosophical Quarterly*, 64/3 (1990), p. 387-399; B. J. Shanley, 'Eternal Knowledge of the Temporal', *American Catholic Philosophical Quarterly*, 71/2 (1997), p. 197-224; and G. Frost, 'Thomas Aquinas on the Perpetual Truth of Essential Propositions', in *History of Philosophy Quarterly*, 27/3 (2010), pp. 197-214.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 375-385
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133181

1. An eternalist Aquinas?

In the first Leonine edition[4], later reprinted in the widely available Marietti edition[5], Aquinas' text runs as follows:

> Sed Deus est omnino extra ordinem temporis, quasi in arce aeternitatis constitutus, quae est tota simul, cui subiacet totus temporis decorsus secundum unum et simplicem eius intuitum; et ideo uno intuitu videt omnia quae aguntur secundum temporis decursum, et unumquodque secundum quod est in seipso existens, non quasi sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est in solo ordine suarum causarum (quamvis et ipsum ordinem causarum videat), sed omnino aeternaliter sic videt unumquodque eorum quae sunt in quocumque tempore, sicut oculus humanus videt Socratem sedere in seipso, non in causa sua[6].

In her influential translation, Jean T. Oesterle renders the passage as follows:

> God, however, is wholly outside the order of time, stationed as it were at the summit of eternity, which is wholly simultaneous, and to Him the whole course of time is subjected in one simple intuition. For this reason, He sees in one glance everything that is effected in the evolution of time, and each thing as it is in itself, and it is not future to Him in relation to His view as it is in the order of its causes alone (although He also sees the very order of the causes), but each of the things that are in whatever time is seen wholly eternally as the human eye sees Socrates sitting, not in its causes but in itself[7].

Our attention focuses on the first reflexive phrase '*in se ipso*' (alternatively spelled univerbated as '*in seipso*'), which in Jean T. Oesterle's translation ('each thing as it is in itself') is clearly construed as a predicative, i.e. as a part of the predicate which expresses a property of the subject (as per standard definition) and thereby refers back to the subject from a syntactic point of view (in this case the implied *unumquodque*, omitted in the secondary clause to avoid repetition[8]). An example of predicative in

---

4 On the history of the Leonine edition and on the ecdotic principles adopted by the editors of Aquinas' commentary on Aristotle's *Perihermeneias* see C. Luna, 'L'édition léonine de saint Thomas d'Aquin d'Aquin', in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 89/1 (2005), p. 31-110. We offer the text of the first Leonine edition at this juncture because Jean T. Oesterle's English translation is based on that edition. The 1989 edition is reproduced in section 2.

5 Thomas de Aquino, *In Aristotelis libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum expositio*, cum textu ex recensione Leonina, cura et studio R. M. Spiazzi, editio secunda, Taurini-Romae, Marietti, 1964.

6 Thomas de Aquino, *Opera Omnia iussu impensaque Leonis XIII P.M. edita. Tomus Primus. Commentaria in Aristotelis Libros Peri Hermeneias et Posteriorum Analyticorum* cum synopsibus et annotationibus Fr. Thomae Mariae Zigliara Ordinis Praedicatorum S. R. E. Cardinalis, Romae, Ex Typographia Polyglotta S.C. De Propaganda Fide, 1882, lib. I, cap. IX, lect. XIV, n. 20, p. 70.

7 Aristotle, *On Interpretation*. Commentary by Thomas Aquinas finished by Cardinal Cajetan, translated by J. T. Oesterle, Milwakee, Marquette University Press, 1962, p. 118.

8 For an example without omission of the pronominal *unumquodque* in the secondary clause cf. e.g. *Expositio Posteriorum*, lib. 1, lect. 14 n. 6: 'quaecunque sunt per se et conveniunt unicuique secundum quod unumquodque est.'

English would be 'on his own' in the clause 'Socrates sits on his own': that 'on his own' has a syntactic relation with the subject is made clear by the use of the masculine pronoun 'his' which agrees with the gender of the subject (in contrast, in the clause 'Socrates sits idly' the adverb 'idly' does not have any syntactic relation with the subject and rather expresses a property of the verb).

All translators more or less explicitly construe the passage in a similar way, taking *in se ipso* as a predicative and *se* as referring back to the subject (*unumquidque*); this is evident in particular in translations to languages without a neutral gender, which translate *in se ipso* as a feminine ('in se stessa', 'en sí misma', 'en elle-même', etc.), thereby clearly construing the pronoun *se* as referring back to the (feminine) subject ('(cada, ciascuna) cosa', '(chaque) chose' = *umumquidque*)[9].

In contrast, in an English context the referent of 'in itself' is unclear, given the ambiguity of the neuter gender. Therefore, to make the point clearer, we could turn, for the sake of hypothesis, the subject of the sentence into a masculine, that is:

unumquemque secundum quod <unusquisque> est in se ipso existens

We believe that with the above text all current English translations would probably translate the phrase as 'every (man) as he is *in himself*', i.e. construing *in se ipso* as a predicative referring back to the subject of the clause.

The main goal of this paper is to demonstrate that the right translation of *in se ipso* in the above, hypothetical text, should be 'in itself'. That is to say, leaving aside the hypothesis, that we should construe *in se ipso* in the original text not as a predicative (as all translations do) referring back to the subject (*unumquodque*) and expressing

---

9 Apart from Jean T. Oesterle's, we have checked six other published translations (in Italian, Spanish, French, Polish, and Portuguese). Arranged according to their chronological order of publication, the translations of the clause *unumquodque secundum quod est in seipso existens* are as follows:
1) 'ciascuna di esse [cose] secondo che è esistente in se stessa' (San Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele 'Peri hermeneias'*, dir. G. Bertuzzi & S. Parenti, Bologna, ESD, 1997, p. 220, n. 195);
2) 'cada cosa en cuanto que exista en sí misma' (Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, traducción et introducción de M. Skarica, Estudio preliminar y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 175);
3) 'chaque chose selon qu'elle existe en elle-même' (Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité De l'interprétation d'Aristote*, traduction, introduction et notes de B. Couillaud et M. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres (Sagesses Médiévales), 2004, p. 168);
4) 'każdy element jako istniejący w sobie samym' (Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Hermeneutyki Arystotelesa*, Przekład z języka łacińskiego wprowadzenie i komentarz A. P. Stefańczyk, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013, p. 286);
5) 'cada coisa segundo que é existente nela mesma' (Tomás de Aquino, *Commentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles*, edição e tradução P. Faitanin et B. Veiga, Campinas, Cedet, 2018, p. 120);
6) 'chaque chose en sa propre existence' (Y. Pelletier, 'Le traité "De l'interprétation" d'Aristote et son commentaire thomiste', *Monographies Philosophia Perennis 6*, Society of Aristotelian-Thomistic Studies/Société d'études aristotélico-thomistes, Québec, 2019, p. 236).
In all these translations, '*in seipso*' (or '*in se ipso*', as the editors of the second Leonine edition chose to print) refers to '*unumquodque*'.

one of its properties, but rather as an adverbial construction only modifying the verb, without any direct relation to the subject.

First of all, however, we must say that the interpretation of the clause as proposed by the translators, with *in se ipso* as a predicative, is grammatically sound in principle, because in Latin (both classical and medieval) the reflexive pronoun (*se*) is normally referring 'to the same entity to which the subject of its clause refers'[10]. Since the subject of the clause *quod est … existens* is *unumquodque*, it is possible that *in seipso* refers to it. This grammatical interpretation implies, from the syntactical perspective, a degree of separation of the clause verb (*est existens*) from the reflexive predicative (*se ipso*)[11] and a closer relation of the latter to the subject, just as in the example mentioned above ('Socrates sits on his own') the phrase 'on his own' closely depends on the subject 'Socrates'; this (as shown) means that the phrase could be used independently from the verb as a mere property of the subject ('Socrates on his own' vs. the nonsensical 'Socrates quickly' with purely adverbial 'quickly'). As a consequence of this, by closely construing *se ipso* in relationship to the clause's subject one would implicitly construe the fact of existence (*est existens*) as a possible predicate of a self-referential, non-predicated entity *in itself* (*unumquodque in se ipso*), in the same way as 'Socrates on his own' in the previous example.

This syntactic construction has important implications on the philosophical understanding of the passage. Since the subject '*unumquodque*' refers to each entity, and since the context makes clear that Aquinas includes past and future entities as well, the passage would seem to imply that all things, be they past, present or future, have a separate existence irrespective of their actual occurrence in time (*decursum*); that is to say, each thing exists (in God's sight) *in itself* (without the need of being 'predicated' by a verbal-temporal reference)[12].

This view, which can be associated with the doctrine of eternalism, would be at odds with Aquinas' general views on the ontological status of non-present entities. In fact, while speaking of God's knowledge of future contingents in other passages,

---

10 H. Pinkster, *Oxford Latin Syntax. Volume 1: The Simple Clause*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 272.

11 Among the countless examples of the participle '*existens*' in the clause predicate, see e.g. *Sent.* I, d. 46, q. 1, a. 3, arg. 5 (*quidquid est de perfectione universi, est vel* ***existens,*** *sicut substantia, vel in existentibus, sicut accidentia*); *Contra Gentiles* (*CG*) I, 21, n. 4 (*divina essentia est per se singulariter* ***existens*** *et in seipsa individuata*); *CG* I, 43, n. 5 (*si albedo esset per se* ***existens,*** *perfectio albedinis in ea non terminaretur*); *Summa theol.*, I, q. 12 a. 1 arg. 3 (*Sed Deus non est* ***existens,*** *sed supra existentia*).

12 Damiano Costa explicitly endorses this reading for the passage under consideration (cf. 'Aquinas, Geach, and Existence', in *European Journal for the Philosophy of Religion*, 11/3 (2019), p. 175-195). William Lane Craig had argued that Aquinas was a B-theorist of time according to whom 'the future is […] on an ontological par with the present' ('Was Aquinas a B-Theorist of Time?', in *The New Scholasticism*, 59 (1985), p. 475). This reading is not new. In the second half of the thirteenth century, William de la Mare was already attacking Aquinas for being an eternalist (cf. *Les premières polémiques thomistes: I. Le Correctorium Corruptorii 'QUARE'* (with the *Correctorium* by W. de la Mare and the reply by R. Clapwell), Le Saulchoir, Kain, 1927, p. 18). For a critical overview of eternalist interpretations of Aquinas' solution to the puzzle of future contingents see B. J. Shanley, *Thomas Aquinas on God's Eternal Knowledge of the Future*, Toronto, PhD Dissertation, University of Toronto, 1994, p. 6 ff.

Aquinas maintains that God foreknows their truth-value, but is careful not to maintain that they somehow *exist* in God's a-temporal present[13]. Remarkably, Thomas classes past and future entities among 'non-beings' in *Summa theol.*, I, q. 14, a. 9 c:

> Respondeo dicendum quod Deus scit omnia quaecumque sunt quocumque modo. Nihil autem prohibet ea quae non sunt simpliciter, aliquo modo esse. Simpliciter enim sunt, quae actu sunt. Ea vero quae non sunt actu, sunt in potentia vel ipsius Dei, vel creaturae; sive in potentia activa, sive in passiva, sive in potentia opinandi, vel imaginandi, vel quocumque modo significandi. Quaecumque igitur possunt per creaturam fieri vel cogitari vel dici, et etiam quaecumque ipse facere potest, omnia cognoscit Deus, etiam si actu non sint. Et pro tanto dici potest quod habet etiam non entium scientiam. Sed horum quae actu non sunt, est attendenda quaedam diversitas. Quaedam enim, licet non sint nunc in actu, tamen vel fuerunt vel erunt, et omnia ista dicitur Deus scire scientia visionis. Quia, cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuretur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter. Quaedam vero sunt, quae sunt in potentia Dei vel creaturae, quae tamen nec sunt nec erunt neque fuerunt. Et respectu horum non dicitur habere scientiam visionis, sed simplicis intelligentiae. Quod ideo dicitur, quia ea quae videntur apud nos, habent esse distinctum extra videntem[14].

Aquinas observes that God also knows non-existing entities. Thomas explicitly includes past and future entities among those that God knows, but he does not make them 'exist' for the very fact that He knows them. Eternalism is not an option for Aquinas.

We could obviously think that Aquinas either contradicts himself or that he revised his opinion on the matter (the commentary on Aristotle's *Perihermeneias* is one of his last works[15]). The second possibility, however, is unlikely, because Aquinas is accustomed to informing his reader of any change of his mind on any given subject[16]. The first option, although possible, should be discarded if a charitable reader is able to read the passage of the commentary on the *Perihermeneias* in a different way, which is in fact the one that is more accurate from a linguistic point of view.

---

13 See, e.g., *Sent.* lib. I, d. 38, q. 1, a. 5, c; *Summa theol*, I, q. 14, a. 13, c.

14 On the same issue see also *Sent.* lib. I, dist. 38, ar. 4; *Sent.* lib. III, dist. 14, a. 2, qu[a] 2; *De Ver.* q. 2, a. 8; *De Ver.* q. 3, a. 3, ad 8; *CG* I, 66. For discussion, see L. Gili, 'Thomas Aquinas on Predication and Future Contingents. A Reply to Costa', in *European Journal for the Philosophy of Religion*, 12/3 (2020), p. 215-224.

15 Thanks to the identification of the Louvain provost to whom the commentary is addressed, Gérard Verbeke dates it to the years 1268-1271 (cf. G. Verbeke, 'En onvoltooide Commentaar van Thomas van Aquino (Peri hermeneias)', in *Mededelingen van de koninklijke Vlaamse academie voor wetenschappen, letteren en schone kunsten van België. Klasse der Letteren*, 8/22 (1960), p. 3). Thomas died on March 7, 1274, but stopped writing one year previously. The incomplete commentary on the *Perihermeneias* is thus one of Aquinas' last works. Verbeke's dating is also endorsed by René-Antoine Gauthier in the second Leonine edition, p. 85*-88*: according to René-Antoine Gauthier, Aquinas wrote the commentary most likely in 1270-1271.

16 Cf., e.g., *Summa theol.* III, q. 9, a. 4 c.

2. A more Accurate Syntactic Interpretation

That the passage was potentially ambiguous is already shown from the text and *apparatus* of the second Leonine edition:

Set Deus est omnino extra
ordinem temporis, quasi in arce eternitatis consti- <415>
tutus, que est tota simul, cui subiacet totus tempo-
ris decursus, [secundum unum et simplicem eius
intuitum] et ideo uno intuitu uidet omnia que
aguntur secundum totum temporis decursum,
unumquodque ut est in se ipso existens, non quasi <420>
sibi futurum quantum ad eius intuitum prout est
in solo ordine suarum causarum (quamuis et
ipsum ordine causarum uideat), set omnino
eternaliter sic uidet unumquodque eorum que
sunt in quocunque tempore, sicut oculus humanus <425>
uidet Sortem sedere in se ipso, non in causa sua[17].
Selective apparatus[18]
419 decursum] et *add.* O^1, W^1, F^1, V^2
420 ut] non (non *pro* ut) V^4: prout Sa, V^1: secundum quod V^3, O^1, F^1, V^1: quantum Wr: *om.* Md

The number of textual interventions reveal that already early readers had doubts about what exactly Aquinas meant in this passage. For instance, the corrector V^4 offered the following conjectural text: *'unumquodque non est in se ipso existens'*. The addition of *non* is paleographically unconvincing and also problematic from a philosophical point of view because it entails that *all things* – be they past, present or future – do not exist in themselves. Aquinas maintains, on the contrary, that things located in the present (and only these) actually exist. Moreover, this conjecture implies the same syntactical interpretation of the reflexive *se ipso* as referring to the

17 Thomas de Aquino, *Opera omnia iussu Leonis XIII P. M. edita, t. 1*/1: Expositio libri Peryermeneias*, ed. R.-A. Gauthier, Roma-Paris, Commisio Leonina-J. Vrin, 1989, lib. I, lect. 14, p. 78 (*Leonine 2*).

18 *Conspectus siglorum* (cf., *in Peri hermeneias*, p. 3 (*Leonine 2*); the manuscripts are described *in Peri hermeneias*, p. 1*-6* (*Leonine 2*)).
F^1 = Firenze, Laur. Fiesol. 104.
O^1 = Oxford, Bodl. Add. A.370.
Md = Madrid, Nac. 3092.
Sa = Salamanca, Univ. 2078.
V^1 = Vaticanus, Ottob. lat. 1276.
V^2 = Vaticanus, Urb. lat. 214.
V^3 = Vaticanus, Vat. lat. 784.
V^4 = Vaticanus, Vat. lat. 21225.
Wr = Wrocław, Univ. IV.Q.3.
Our selective apparatus includes all variant readings listed in René-Antoine Gauthier's apparatus on l. 420.

subject *unumquodque*; this, as we are now going to show, is linguistically indefensible in the context[19].

Aquinas himself was aware that the whole statement (*ideo uno intuitu … quocumque tempore*) was potentially ambiguous, especially because of its equivocal pronominal references (*se ipso, sibi, eius, causarum suarum*). For that reason, he decided to gloss it with the following analogical image of the sitting Socrates, featuring a parallel set of pronominal reflexive references (*se ipso … causa sua*). Given its glossary nature and linguistic parallelism, the syntactic interpretation of the Socrates-analogy sentence sheds light on the construction of the previous sentence and must be in harmony with it.

In particular, a closer linguistic analysis of this second sentence reveals no ambiguity about the referents of the reflexive pronouns (*se ipso … sua*): in both cases the referent is not the subject of the higher clause (*So(c)r(a)tem* [*sedere*]) but rather the whole clause itself ([*So(c)r(a)tem sedere*]) construed as equivalent to a verbal noun and/or nominal clause ('the (f)act of Socrates sitting (down)'). Not surprisingly, most translators follow this line of interpretation, as exemplified in Jean T. Oesterle's translation: 'the human eye sees Socrates sitting, not in its causes but in itself'[20].

---

19 Another possible interpretation, also in line with Aquinas' rejection of eternalism, is to read 'in se ipso' as referring to the subject of the main clause ('Deus'). The text would mean that God sees all events in history and each thing as it is existing 'in Himself' (*unumquodque ut est in se ipso*). The problem with this interpretation is that it would result in an unacceptable contrast with the use of the reflexive in the following, parallel analogy (in which 'in se ipso' does not certainly refer back to the subject *oculus humanus*).

20 In most of the published translations of the clause '*sicut oculus humanus uidet So(c)r(a)tem sedere in se ipso, non in causa sua*', the reflexive '*in se ipso*' rightly refers to the whole clause '*So(c)r(a)tem sedere*':
1) 'così come un occhio umano vede che Socrate siede in se stesso, non nella sua causa' (San Tommaso d'Aquino, *Logica dell'enunciazionedell'enunciazione. Commento al libro di Aristotele 'Peri hermeneias'*, a cura di G. Bertuzzi e S. Parenti, Bologna, ESD, 1997, p. 220, n. 195; this translation, however, is ambiguous and 'in se stesso' ['in se ipso'] might also be referring to 'Socrate' ['So<c>r<a>tem']);
2) 'como el ojo humano ve que Sortes está sentado, y lo ve en sí mismo, no en su causa' (Tomás de Aquino, *Comentario al libro de Aristóteles sobre la interpretación*, traducción et introducción de M. Skarica, Estudio preliminar y notas de Juan Cruz Cruz, Pamplona, EUNSA, 1999, p. 175);
3) 'jak ludzkie oko widzi siedzącego Sokratesa w sobie samym, a nie w jego przyczynie' (Św. Tomasz z Akwinu, *Komentarz do Hermeneutyki Arystotelesa*, Przekład z języka łacińskiego wprowadzenie i komentarz A. P. Stefańczyk, Lublin, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2013, p. 287);
4) 'à la manière dont l'œil humain voit en lui-même et non en sa cause le fait que Socrate s'assoit' (Y. Pelletier, 'Le traité 'De l'interprétation' d'Aristote et son commentaire thomiste', in *Monographies Philosophia Perennis*, 6, Québec, Society of Aristotelian-Thomistic Studies/Société d'études aristotélico-thomistes, 2019, p. 236; Yvan Pelletier's translation appears to be taking the whole clause '*Sortem sedere*' to be the referent of '*in se ipso*').

Other translations (wrongly) take 'in se ipso' as referring to 'Socrates':
5) 'comme l'œil de l'homme voit que Socrate s'assied en lui-même et non en sa cause' (Thomas d'Aquin, *Commentaire du traité De l'interprétation d'Aristote*, traduction, introduction et notes de B. Couillaud et M. Couillaud, Paris, Les Belles Lettres ('Sagesses Médiévales'), 2004, p. 168);
6) 'como o olho humano vê que Sócrates está, em si mesmo, sentado, nâo em sua causa' (Tomás de Aquino, *Commentário ao Sobre a interpretação de Aristóteles*, edição e tradução, P. Faitanin et B. Veiga, Campinas, Cedet, 2018, p. 120).

That is to say, in this sentence the reflexive pronouns do not refer to the subject of the clause, neither that of the main clause *oculus humanus* [*uidet*] ('the human eye'), nor of the infinitive clause *So(c)r(a)tem* [*sedere*] ('Socrates'), but it rather refers to the whole verbal phrase (*So(c)r(a)tem sedere*) ('Socrates sitting'), which is equivalent from a syntactic perspective to a direct object. There is nothing unusual or problematic with this kind of referencing: although they usually refer to the subject, in Latin, and in Aquinas in particular, reflexive pronouns often refer to non-subject phrasal referents, both nominal and verbal[21], especially in conjunction with *ipse*[22]. This seems to be especially the case with the phrase *in se ipso*, which is extremely frequent in Aquinas' corpus (> 500 occurrences) and is often used in a quasi-formulaic manner, as a sort of adverbial modifier juxtaposed to its qualified referent ('in itself, actually, intrinsically, in its true sense')[23] – which in this particular sentence is in fact the verbal phrase *So(c)r(a)tem sedere*.

Hence, the entity referred to by *se ipso* in this second sentence is not the 'human eye', nor 'Socrates', but the 'sitting of Socrates', a 'dynamic' entity or event, with a specific temporal reference, indicated by the present tense of the verb. Accordingly, in this second sentence Aquinas is not suggesting that the human eye is seeing Socrates 'in himself', i.e. in his absolute, non-temporal, non-predicated nature; rather he is positing a dichotomy between 'the (f)act of sitting (down)' *in actu*, which is the one the human eye sees in the present and which is the only one that can be properly defined as such (*in se ipso*), and 'the (f)act of sitting (down)' *in potentia* (*in causa sua*), construed as a future act 'fore-seen' on the basis of antecedent causes perceived in the present. This kind of dichotomy is at the core of Aquinas' doctrine, and can be traced in several places in his commentary on Aristotle's *Perihermeneias*. We can refer in particular to the following passage:

> cum autem aliquid est in praesenti habet esse in se ipso, et ideo uere potest dici de eo quod est: quamdiu aliquid est futurum, nondum est in se ipso, est <tamen> aliqualiter in sua causa[24].

As Aquinas stresses, 'being in itself' (*esse in se ipso*) is an attribute of present things (*aliquid est in praesenti*), and indeed can only be said of them in its proper sense (*uere potest dici*). In contrast, future entities do not have 'being in itself', although they have some sort of degree of being (*aliqualiter*) *in potentia*, as embodied in their

---

21 Cf. e.g. *in Peri hermeneias*, lib. I, lect. 5, n. 5, p. 26 (*Leonine* 2): '*ut significet rem aliquam quasi per se existentem*'.

22 Cf. e.g. *in Peri hermeneias*, lib. I, lect. 1, n. 1, p. 5 (*Leonine* 2): '*intellectus apprehendit essentiam uniuscuiusque rei in seipsa*'; *in Peri hermeneias*, lib. I, lect. 3, n. 3, p. 15 (*Leonine* 2): '*quidditatem sive essentiam* per seipsam'.

23 Cf. e.g. *In Aristotelis libros Posteriorum Analyticorum*, lib. I, lect. 4, 4: '*aliquid dicimur scire simpliciter, quando scimus illud in seipso*'; *Sent.* I, dist. 39, q. 13: '*videt res non tantum in seipso, sed etiam unumquodque in proprio esse*'; *In Dionysii De diuinis nominibus*, 4.5.181 (p. 114): '*Deus est pulcher in seipso, non per respectum ad aliquod determinatum et ideo non potest dici quod ad aliquid sit pulcher et ad aliquid non pulcher*'; *Quaestiones de virtutibus: De Caritate* q. 4, a. 8.6: '*principium vitae activae praecipue est amor Dei in seipso*'.

24 *in Peri hermeneias*, lib. I, lect. 13, p. 69, ll. 255-259 (*Leonine* 2).

antecedent, present causes[25]. Incidentally, in this passage (which clearly anticipates the phrasing used later on at lect. 14), Aquinas is implicitly arguing against eternalism, suggesting that only present entities have 'being in itself', 'being actually' or 'being in its true sense'.

We can now go back at last to the first, controversial sentence at the centre of our analysis. It should be clear by now that it is incorrect from both a linguistic and philosophical point of view to construe *existens in se ipso* as referring back to the subject *unumquodque*, as if existence or being could be a predicate of an entity considered regardless of its verbal-temporal reference. Rather, *in se ipso* is here used in its typical adverbial sense, as an embedded qualifier of the verbal phrase *est … existens*, precisely in the same way as it is used in the following analogy (*sedentem in se ipso*), as well as in the earlier passage quoted above (*esse in se ipso, nondum est in se ipso*). That is to say, the very use of the phrase *in se ipso*, rather than implying an eternalist view, alludes to and introduces a dichotomy between present and future entities, and their different degree of being; this is in fact explicitly voiced in the following clause, which contrasts the fact of 'being in itself' (which for Aquinas is possible only for God and for entities located in the present) with the status of future entities (to which 'being' cannot be properly and fully attributed). Not only this passage, and its underlying dichotomy between the ontological status of present and future beings, does not support the idea of an eternalist Aquinas, but it rather implies and reaffirms his strongly anti-eternalist stance.

On the basis of what has been said above, the translation of the passage should be corrected. We thus propose to translate the passage as follows:

> But God is wholly outside the order of time, stationed as it were at the summit of eternity, which is wholly simultaneous, and to Him the whole course of time is subjected [in one simple intuition] and for this reason, <He> sees in one glance all things that are effected in the whole flow of time, each thing in the very act of coming into being/as it actually comes into being (in the present), not as if it were a future event in relation to His view, thereby existing in the order of its causes alone (although <He> also sees the very order of the causes), but <He> sees wholly eternally each of the things that are in whatever time, as the human eye sees the sitting of Socrates in itself/the actual sitting of Socrates, not in its causes[26].

---

25 For a thing to actually exist is to partake in the '*actus essendi*'. There are many studies on Aquinas' distinction between '*esse*' and '*essentia*': see, among others, J. Wippel, Thomas Aquinas and Participation, in J. Wippel (ed.), *Studies in Medieval Philosophy*, Washington D.C., The Catholic University of America Press, 1987, p. 117-157; R. te Velde, *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas*, Leiden, E. J. Brill, 1995; R. E. Houser, The Real Distinction and the Principles of Metaphysics: Avicenna and Aquinas, in R. E. Houser (ed.), *Laudemus viros gloriosos. Essays in Honor of Armand Maurer*, CSB, Notre Dame, Indiana, University of Notre Dame Press, 2007, p. 75-108, D. Twetten, 'Really distinguishing Essence from Esse' in ed. P.A. Kwasniewski (ed.), *Wisdom's Apprentice: Thomistic Essays in Honor of Lawrence Dewan, O.P.,* Washington, DC, The Catholic University of America Press, 2007, p. 40-84.

26 Our translation modifies Jean T. Oesterle's in order to avoid any attribution of eternalism to Aquinas.

An important note: as shown above, we have translated the verb 'existere' (a most common verb in Aquinas, with more than 4000 occurrences) as 'to come into being (in the present)', 'to become present', which is the standard, primary sense of the verb in classical (cf. OLD *s.v.*), biblical (cf. e.g. *Mark* 14:48, etc.) and patristic/ecclesiastic Latin (cf. Stelten and Sleumer *s.v.*: 'be visible, emerge, appear', 'ins Leben treten'; cf. also *Dictionary of Medieval Latin from British Sources s.v.* 1b 'to occur', 3-4 'to be, become, remain (in/of specified condition)', and the definition in Nebrijia dictionary of 1492: 'estar encima moviendose'). This 'dynamic', etymological meaning of *existere* is arguably still present, or at least in the background in Aquinas' Medieval Latin[27], although transferred uses (typical of Medieval Latin) are of course also found, in which *existere* is all but equivalent to locative, copular, or auxiliary *esse*[28], together with the more technical (and yet etymologically related) use of *existere* as 'to partake the *actus essendi*'[29]. In fact, one could argue that Aquinas' understanding of 'existence', in a technical sense, maintains the 'dynamic' quality of its primary etymological sense[30]. We have thus preferred to avoid the translation 'to exist' or 'to be' both because in the passage above this 'weak', 'static' sense is rather conveyed by the verb *est*, to which *existens* is appended as a supplementary predicative (*de facto* omitted e.g. in Jean T. Oesterle's translation), and because in current English the verb risks to evoke a 'static' property of existence: in contrast *existere* is etymologically a 'dynamic' verb that describes the very 'popping into being' of a thing. Aquinas is stating that God 'sees' the very act of coming to being of each thing – He knows all

---

27 Cf. *Summae theol.*, I, qu. 43, art. 7: '*illa columba et ignis ad haec tantum significanda repente extiterunt*', *Super evangelium Iohannis reportatio*, cap. 16, lect. 5, n. 2120: '*tempus existet quo subtrahar a vobis*', cap. 5 lect. 3, n. 752: '*si unus ignis existens ab alio, potest facere quaecumque alius facit*', *In Iob*, cap. 23: '*si ad orientem iero non apparet, quasi ibi vicinior existens, ac si ibi localiter existeret*'. This is just a small selection of cases in which the verb has clearly a 'dynamic', rather than 'static' connotation.

28 See *Dictionary of Medieval Latin from British Sources* ad loc. and cf. e.g. *Sent.*, II, d. 28, q. 1 a. 2 c: '*sic homo in peccato mortali* ***existens,*** *non potest peccatum vitare sine gratia*' and *Sent.*, IV, d. 10, q. 1, a. 4, q[a]. 1, arg. 1: '*Videtur quod oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens. Ipse enim Christus sub speciebus* ***existens,*** *videt seipsum ibi corporali oculo*'. Remarkably, '*existere*' can be the verb of a subject that does not partake in the '*actus essendi*', i.e. does not exist *in ipsa rerum natura* according to Thomas' ontology (cf., e.g., *CG*, III, c. 39, n. 7: '*Tendit autem unumquodque ens in potentia ad hoc quod sit actu secundum quod est possibile. Aliquid enim est* ***existens*** *in potentia cuius tota potentia potest reduci in actum: unde huius finis est ut totaliter in actum reducatur; sicut grave, extra medium existens, est in potentia ad proprium ubi*').

29 Cf. e.g. *Sent.*, II, d. 34, q. 1, a. 1, arg. 2: '*Praeterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis, vel est ens naturae. Omne autem quod est ens rationis, vel est existens, vel non* ***existens.*** *Ergo quod non est existens neque non existens, nullo modo potest dici esse*' and *ibid., ad 1: 'Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis; et per hunc modum, malum non est* ***existens,*** *neque in existentibus: quia neque ipsum est natura quaedam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus*'. In other cases, the verb is used in a transferred sense, as an equivalent to *esse*, in its locative, copular or auxiliary function (cf. *Dictionary of Medieval Latin from British Sources*, *s.v.*).

30 On Aquinas' 'dynamic' conception of existence see recently G. Klima, 'Aquinas Reception in Contemporary Metaphysics' in M. Levering and M. Plested (ed), *The Oxford Handbook of the Reception of Aquinas,* Oxford, Oxford University Press, p. 565-580.

such acts eternally, i.e. as acts that are present to Him, inasmuch as He knows all things *within Himself*[31].

Final Remarks

Aquinas rejects eternalism and it is possible to read his commentary on Aristotle's *Perihermeneias* as consistent with this view. All translations in modern languages, however, seem to have misunderstood the passage analyzed in this article, thereby opening the door to a mistaken attribution of eternalism to Thomas' late philosophical production. In this paper, we showed that there is no need to assume that Aquinas changed his mind concerning this core philosophical tenet in his late years of activity: rather, this often-misunderstood passage represents a further, strong reaffirmation of his anti-eternalist views[32].

31 Cf. *Summa theol.* I, q. 14, a. 5 c: '*Sic igitur dicendum est quod Deus seipsum videt in seipso, quia seipsum videt per essentiam suam. Alia autem a se videt non in ipsis, sed in seipso, inquantum essentia sua continet similitudinem aliorum ab ipso*'. Cf. also *CG*, I, 48-49.

32 We are delighted to offer this token of friendship and gratitude to Claude Lafleur. We thank Miguel Garcia Valdecasas, Katja Krause, Magda Bieniak, Marco Gili, Elsa Simonetti, Andrzej P. Stefańczyk and Felipe de Azevedo for their invaluable help in finding bibliographical resources that were not available to us. We thank Lorenzo Ferroni and Chris Schabel for discussion of earlier drafts of this paper, Francesco Banfi for his useful feedback, and Vanessa Paré for the typesetting of the final draft. Remaining shortcomings are only ours.

RUEDI IMBACH

Perverse exponit

Quelques observations sur les références de Thomas d'Aquin à Averroès

Est autem iustum, ut his, a quibus adiuti sumus in tanto bono, scilicet cognitione veritatis, gratias agamus.

Thomas d'Aquin

Introduction

Personne ne contestera les mérites d'Ernest Renan en ce qui concerne la redécouverte d'Averroès et pour l'étude de ce qu'il a lui-même appelé l'averroïsme latin. Toutefois, il faut être conscient que l'image qu'il a donnée du grand philosophe arabe et de ses disciples latins était profondément marquée par les préjugés intellectuels et philosophiques de l'érudit breton[1]. Selon Renan, le moyen âge était l'« effroyable aventure » d'une « interruption de mille ans dans l'histoire de la civilisation », un moment douloureux de l'histoire durant lequel le dogme chrétien écrasait la liberté et la pensée. Durant ces siècles obscurs, Averroès et ses disciples latins auraient incarné un courant libérateur qui revendique l'indépendance de l'esprit. Ces penseurs témoigneraient du fait que malgré tout, entre la disparition du rationalisme antique et l'apparition du rationalisme moderne, il y a eu une protestation contre l'écrasante religion établie. Ces vues, qui sont à comprendre plutôt comme l'expression de l'expérience personnelle de Renan que comme le résultat d'une véritable recherche historique, ont profondément marqué l'historiographie de l'averroïsme et de l'anti-averroïsme, de Pierre Mandonnet jusqu'à nos jours. Il n'est pas facile de se libérer des lourdes charges que nous impose l'hypothèque renanienne. Il est nécessaire de dédramatiser l'étude de l'influence d'Averroès sur le monde latin et il faut tâcher de retrouver une certaine sérénité[2]. Ce qui vaut pour l'étude de Siger de Brabant et des

1 Pour ce qui suit cf. R. Imbach, « L'averroïsme latin du XIII^e siècle », dans *Quodlibeta, Ausgewählte Artikel / Articles choisis*, Fribourg, Universitätverlag, 1996, p. 45-62.

2 On peut ici mentionner les travaux de F. Van Steenberghen, en particulier : *Maître Siger de Brabant*, Louvain, Paris, Publications universitaire/ Vander-Oyez, 1977 ; R.-A. Gauthier, « Notes sur les débuts (1225-1240) du premier 'averroïsme' », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*,

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 387-407
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133182

prétendus disciples d'Averroès à Paris n'est pas moins vrai pour Thomas d'Aquin, l'adversaire le plus acharné du philosophe andalou. À mon sens, il faudrait essayer avec autant de précision que possible de retracer l'évolution qui caractérise le rapport qui lie le dominicain à Averroès : il s'agirait de voir avec soin quels sont les points de la doctrine thomasienne qui dépendent d'Averroès et quelles sont les doctrines averroïstes que le dominicain combat. Mais il faudrait surtout examiner la question de l'évolution thomasienne : peut-on parler d'un changement d'attitude vis-à-vis d'Averroès[3] ?

Mon propos est beaucoup plus modeste, mais il pourra peut-être servir de base à une interprétation plus vaste et plus complète du rapport entre Thomas d'Aquin et Averroès. En effet, j'ai examiné dans une perspective à la fois quantitative et qualitative toutes les références explicites à Averroès dans l'œuvre du dominicain italien. Dans mon travail, je présuppose qu'un auteur qui cite ou mentionne un autre auteur le fait non seulement de manière intentionnelle, mais encore que son acte obéit à une certaine logique stratégique[4]. Il est certain qu'il faudrait, dans chaque cas, analyser avec minutie les raisons et les conditions historiques de cette intention stratégique, mais il me semble incontestable que cette dernière existe bel et bien. Si la mention d'un auteur est l'expression d'un dessein, il en va de même pour le cas contraire, je veux parler de l'omission d'une référence, donc en quelque sorte d'une citation muette.

J'insiste encore une fois sur le caractère préliminaire de cette étude. Je suis tout à fait conscient qu'elle doit être complétée par une authentique interprétation des enjeux doctrinaux du rapport entre les deux auteurs. Il ne s'agit ici que de la première

---

66 (1982), p. 321-374. Voir aussi les vues d'ensemble d'A. de Libera, *Raison et foi. Archéologie d'une crise d'Albert le Grand à Jean-Paul II*, Paris, Seuil, 2003, ch. IV et V, p. 174-261 ; P. Schulthess, « Die Rezeption der arabisch-islamischen Philosophie », dans A. Brungs, V. Mudroch, P. Schulthess éds., *Die Philosophie des Mittelalters 4, 13. Jahrhundert*, Basel, Schwabe, 2017, p. 162-173.

3 Cf. L. J. Elders, *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, Paris, Les presses universitaires de l'IPC, 2015 ; R.-A. Gauthier, *Somme contre les gentils*, Introduction, Paris, Éditions universitaires, 1993, et surtout R.-A. Gauthier, « Introduction » à *Sententia libri De anima*, Roma, Commissio Leonina (S. Thomae Aquinatis Opera Omnia XLV, 1), 1984, surtout p. *221-*234. Voir aussi : R. C. Taylor, « Averroes' epistemology and its critique by Aquinas », dans R. E. Houser (éd.), *Medieval Masters : Essays in Memory of Mgsr. E. A. Synan*, Houston, Center of Thomistic Studies, 1999, p. 147-177 ; « *Cogitatio, cogitativus* and *cogitare* : remarks of the cogitative power in Averroes », dans J. Hamesse et C. Steel (éds.), *L'Élaboration du vocabulaire philosophique au Moyen Âge*, Turnhout, Brepols (Rencontres de Philosophie médiévale, 8), 2000, p. 111-146.

4 À ce propos, cf. Marta Borgo, « La *Métaphysique* d'Aristote dans le Commentaire de Thomas d'Aquin au premier livre des Sentences de Pierre Lombard », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 91 (2007), p. 651-692, qui du point de vue méthodique se réfère notamment à A. Bertolacci, « *Subtilius speculando*. Le citazioni della *Philosophia prima* di Avicenna nel Commento alla *Metafisica* di Alberto Magno », dans *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 9 (1998), p. 261-339, et J.-G. Bougerol, « Dossier pour l'étude des rapports entre saint Bonaventure et Aristote », dans *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 40 (1972), p. 333-361. Voir également R. Imbach, « Quelques observations sur la réception du livre XII de la *Métaphysique* chez Thomas d'Aquin », dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 99 (2015), p. 377-407.

étape d'une entreprise plus ambitieuse et plus vaste dont le but serait un nouvel examen de la discussion thomasienne avec Averroès[5].

1. Premiers résultats statistiques.

Comme je l'ai déjà indiqué, j'ai tenu compte pour ma recherche de toutes les mentions explicites du nom d'Averroès et du terme *Commentator* (applicable à Ibn Rushd) dans les œuvres de Thomas d'Aquin. Au cours de cette étape de l'enquête, je n'ai pas distingué les citations littérales, les allusions ou les paraphrases des simples mentions. Il est évident qu'il faudra tenir compte de ces différences dans un stade ultérieur de l'analyse.

Thomas d'Aquin se réfère 491 fois à Averroès (503 si nous tenons compte de 12 passages autographes qu'il a éliminés à l'occasion d'une révision du texte). Il utilise 92 fois la forme 'Averroes' et 399 fois il désigne le philosophe arabe par 'Commentator'[6]. Ces données doivent être comparées à d'autres cas analogues. Notons d'abord qu'Avicenne est explicitement mentionné 439 fois par Thomas. Il n'était pas possible de faire une comparaison couvrant l'ensemble de l'œuvre, et j'ai donc choisi le *Commentaire des Sentences* pour un sondage. Il y a 182 mentions d'Averroès dans cet ouvrage qui compte 186 références à Avicenne, 28 à Maimonide[7], alors qu'il y a plus que mille cinq cents occurrences augustiniennes[8]. Nous rencontrons en revanche plus que deux mille références explicites à Aristote[9], alors que Platon est mentionné 64 fois[10].

---

5 Il faut ici rappeler que le P. Vansteenkiste avait en son temps établi une documentation sur les citations d'Averroès mais il avait renoncé à toute analyse doctrinale des documents rassemblés : « San Tommaso d'Aquino ed Averroè », dans *Rivista degli Studi orientali*, 32 (1957), p. 585-623, voir aussi, Id., « Autori arabi e giudei nell'opera di san Tommaso », dans *Angelicum*, 37 (1960), p. 336-401. Cf. également Ch. Lohr, *St Thomas Aquinas Scriptum super sententiis. An Index of authorities cited*, Trowbridge, Avebury, 1980, pour Averroès, p. 228-233. Il faut ici rendre attentif à l'importante activité scientifique du groupe de travail « Aquinas and the 'Arabs' » qui est dirigé par Richard C. Taylor (cf. AquinasAndTheArabs.org).

6 À titre d'exemple on peut rappeler que dans toute l'œuvre de Bonaventure le nom d'Averroès apparaît deux fois (*Collationes in Hexaemeron* [version 'Istud verbum'], ed. F. Delorme, Ad Claras Aquas, Bibl. Franciscana Scholastica Medii Aevi, 1934, Visio prima, collatio 1, § 2 ; collatio 1, § 20), tandis que j'ai trouvé 14 occurrences de *Commentator* se rapportant à Averroès dont 9 dans le *Commentaire de Sentences* : I *Sent.*, d. 24, art. 1, q. 1, Opera omnia, t. 1, Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1882-1883, p. 420 ; I *Sent.*, d. 24, art. 1, q. 1, *op. cit.* p. 421 ; II *Sent.*, d. 13. art. 3, q. 2, Opera omnia, t. 2, Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1885, p. 329 ; II *Sent.*, d. 14, pars 1, art. 2, q. 2, *op. cit.*, p. 343 ; II *Sent.*, d. 14, pars 2, art. 1, q. 2, *op. cit.*, p. 421 ; II *Sent.*, d. 18, art. 1, q. 3, *op. cit.* p. 440 ; II *Sent.*, d. 18. art. 2, q. 1, *op. cit.*, p. 446 ; II *Sent.*, d. 18, art. 2, q. 1, *op. cit.*, p. 446 ; II *Sent.*, d. 49, art. 2, q. 2, *op. cit.* p. 991.

7 Cf. R. Imbach, « *Ut ait Rabbi Moyses*. Maimonidische Philosopheme bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart », dans *Collectanea Franciscana*, 60 (1990), p. 251-261.

8 Cf. Lohr, *St Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 191-228.

9 Cf. Lohr, *St Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 121-190.

10 Cf. Lohr, *St Thomas Aquinas*, *op. cit.*, p. 330.

Dans une perspective quantitative, il est intéressant de donner une idée détaillée de la fréquence de ces mentions au sein des différentes œuvres thomasiennes. Le *Commentaire des Sentences* occupe la première place avec les 182 occurrences. Les *Questiones disputatae de veritate*, rédigées peu après le *Commentaire*, contiennent 60 renvois à Averroès. Dans la *Somme contre les Gentils*, dont la rédaction débute en 1258/59[11], on ne rencontre plus que 37 mentions, le *Commentaire de la Physique* en compte 35, et enfin on énumère 30 mentions dans le *De potentia*. Aucune autre œuvre ne dépasse la trentaine.

Si nous procédons à une analyse plus détaillée, nous constatons que le second livre des *Sentences* est l'œuvre de Thomas qui comporte le plus de références explicites (92 en tout), et on sera étonné de constater que la distinction 1 où l'on aborde l'unicité du premier principe et la distinction 18, *de formatione mulierum*, font un usage abondant de l'autorité d'Averroès.

On peut encore trier d'une autre façon ces chiffres, en distinguant les catégories des œuvres thomasiennes. Les trois grands ouvrages systématiques (*Sentences*, et les deux *Sommes*) mentionnent Averroès 242 fois, tandis que les questions disputées font 139 fois appel à lui. Les treize commentaires d'Aristote renferment 64 mentions.

Une perspective diachronique nous révèle d'autres aspects supplémentaires. En effet, il est tout à fait évident que Thomas cite Averroès plus fréquemment dans les œuvres plus anciennes. Si nous considérons la *Summa contra gentiles* comme limite chronologique (dont la rédaction débute vers 1258/59)[12] nous obtenons le résultat suivant : après cette date, durant une période où Thomas rédige non seulement la première et la deuxième *Somme*, mais encore tous les commentaires d'Aristote (64) et les *Questiones disputatae de potentia* (30), *de malo* (9), *de spritualibus creaturis* (24) *et de anima* (4), Averroès n'apparaît que 190 fois dans ces textes, tandis que l'on peut compter 264 mentions dans les textes principaux de la première période (*Sentences* 182, *De veritate* 60, *Expositio super librum Boethii De trinitate* 12, *De ente et essentia* 10). Il est remarquable que Thomas nomme Averroès 15 fois dans le *De unitate intellectus*, mais que celui-ci ne soit mentionné que deux fois dans le grand commentaire du *De anima*, et pour ainsi dire en passant[13]. Il est également surprenant que, dans toute la *Summa theologiae*, Thomas ne nomme Averroès que 23 fois. Il faudra se demander comment cette décroissance doit être interprétée.

Il n'est pas non plus sans intérêt de se demander quelles sont les œuvres d'Averroès que Thomas cite explicitement. Il faut d'abord observer que Thomas accompagne dans la plupart des cas la mention du nom avec une indication précise d'une œuvre. Si nous faisons abstraction des commentaires d'Aristote, qui représentent un cas particulier, Thomas donne dans la plupart des cas une indication précise d'une

---

11 Concernant la datation des *Somme contre les gentils* cf. J.-P. Torrell, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Nouvelle édition profondément remaniée et enrichie d'une bibliographie mise à jour, Paris, Cerf, 2015, p. 140-144.

12 Cf. Torrell, *Initiation*, p. 135-157.

13 À propos de ces deux références cf. la note 70 (in fine).

œuvre, alors qu'on rencontre également des formulations vagues du type « ut dicit Averroes ». L'œuvre la plus citée est le *Commentaire de la Métaphysique* (une centaine d'occurrences), suit le *Commentaire du De anima* et finalement le *Commentaire de la Physique*. Le traité *De substantia orbis* est mentionné 19 fois.

2. Première Analyse Qualitative[14]

Arrivé à ce point de notre enquête, nous pouvons poser les deux questions suivantes : peut-on constater des constances dans l'utilisation d'Averroès ? Existe-t-il des propositions ou des philosophèmes que Thomas cite fréquemment en les plaçant sous l'autorité d'Averroès ? Le résultat d'une telle enquête est plutôt surprenant et assez fécond. Je ne puis ici donner que quelques exemples significatifs.

Les passages où Averroès est cité comme témoin d'une doctrine attribuée à d'autres philosophes sont assez nombreux. Ce cas se rencontre très fréquemment dans les commentaires d'Aristote sur la philosophie de la nature. Ici les renvois à Alexandre d'Aphrodise, Themistius ou Simplicius reposent respectivement sur les exposés présentés par Averroès. À titre d'exemple, on peut évoquer ici un philosophème platonicien que Thomas ne connaît manifestement que par l'intermédiaire d'Averroès :

> Ad secundum dicendum quod moveri non attribuitur Deo proprie, sed quasi metaphorice, et hoc dupliciter : uno modo, secundum quod improprie operatio intellectus vel voluntatis motus dicitur, et secundum hoc dicitur aliquis movere se ipsum, quando intelligit vel diligit se. Et per hunc modum potest verificari dictum Platonis qui dixit quod primus motor movet se ipsum, quia scilicet intelligit et diligit se, ut Commentator dicit in VIII *Physicorum*[15].

Il s'agit ici d'une interprétation métaphorique du terme 'movere'. Thomas se réfère au Commentum 40 du huitième livre de la *Physique*. On trouve cette assertion non seulement dans le *Commentaire des Sentences*[16], mais deux fois encore dans les *Questions disputées sur la vérité*[17].

---

14 Dans la suite nous citerons les œuvres de Thomas d'Aquin comme suit : lorsque cela est possible nous citons l'édition de la Leonina en indiquant le volume, la page et les lignes ; pour les autres œuvres nous citons les éditions suivantes : *Summa contra gentiles* (*ScG*) : *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium*, cura et studio C. Pera coadiuv. P. Marc et P. Caramello, Taurini/ Romae, Marietti, 1961 ; *In octo Libros Physicorum Aristotelis expositio*, cura et studio P. M. Maggiòlo, Taurini/ Romae, Marietti, 1965 ; *In duodecim Metaphysicorum Aristotelis expositio*, editio iam a M.-R. Cathala O.P. exarata retractatur cura et studio P. Fr. Raymundi M. Spiazzi, Taurini/ Romae, Marietti, 1964 ; *Quaestiones disputatae*, volumen II, cura et studio P. Bazzi, M. Calcaterra, T. S. Centi, E. Odetto, P. M. Pession, editio VIII, Taurini/ Romae, Marietti, 1949 (pour les éditions Marietti avec l'indication du numéro du paragraphe). La *Summa theologiae* est abrégée *ST*. Pour cette œuvre et les *Sentences* nous nous contentons de donner la référence qui permet de retrouver le texte dans une des éditions nombreuses.

15 *Expositio in librum Boethii De trinitate*, q. 5, art. 2, ad 2, Ed. Leonina L, p. 154-155, lin. 214-233.

16 I *Sent.*, d. 8, q. 3, art. 1, ad 2.

17 *De veritate*, q. 23, art, 1. ad 7 ; q. 24, art. 1, ad 14.

Il arrive également que Thomas emprunte des exemples à Averroès. On trouve plusieurs fois ce curieux exemple des souris qui naissent, dans un cas, de la putréfaction et, dans l'autre, sont engendrées selon les voies habituelles. Cet exemple apparaît dans des contextes très différents, il est mentionné dans une objection qui concerne la théologie trinitaire :

> In una enim natura non est nisi unus modus communicationis illius naturae ; unde, secundum Commentatorem, animalia quae generantur ex semine, non sunt unius speciei cum animalibus ex putrefactione generatis[18].

Les choses deviennent beaucoup plus sérieuses lorsque Thomas attribue à Averroès certaines thèses philosophiques majeures. Tel est le cas pour la description de la nature de la relation. Voici ce que dit Thomas dans le *De potentia* :

> Dicendum quod relatio ad Deum est aliqua res in creatura. Ad cuius evidentiam sciendum est, quod sicut dicit Commentator XI *Metaphysicae*, quia relatio est debilioris esse inter omnia praedicamenta, ideo putaverunt quidam eam esse de secundis intellectibus[19].

La même idée est exprimée dans un passage qui se lit dans le premier livre des *Sentences* :

> Praeterea, quanto aliquid est debilioris esse, tanto magis repugnat summae perfectioni. Sed inter omnia alia entia relatio habet debilissimum esse, ut dicit Commentator[20].

Une autre sentence philosophique souvent citée n'est pas moins fondamentale d'un point de vue doctrinal. Elle apparaît déjà dans une œuvre de jeunesse, le *De ente et essentia*, où Thomas décrit l'activité principale de l'intellect telle qu'elle est décrite par Averroès :

> Unde dicit Commentator in principio De anima, quod « intellectus est qui agit universalitatem in rebus »[21].

Il serait difficile de prétendre qu'il s'agit ici de doctrines secondaires ou de philosophèmes insignifiants. Dans ces deux cas, Thomas avance des thèses philosophiques majeures sous la protection de l'autorité d'Averroès. Cela vaut également pour un aspect important de la doctrine des transcendantaux. Averroès, contrairement à Avicenne, et à la suite d'Aristote, a enseigné l'identité réelle de l'un et de l'étant. Thomas rejoint ici Ibn Rushd, disant que chaque chose est une par son essence :

---

18 *De potentia*, q. 9, art. 9, arg. 23 ; cf. *De veritate*, q. 12, art. 2, arg. 4 ; I *Sent.*, d. 13, q. 1, art. 2, arg. 2 ; II *Sent.*, d. 18, q. 2, art. 3, ad 5.

19 *De potentia*, q. 7, art. 9 ; également I *Sent.*, d. 26, q. 2, art. 2, s.c. 1.

20 I *Sent.*, d. 8, q. 4, art., 3, arg. 4.

21 *De ente et essentia*, c. 3, Leonina XLIII, p. 375, lin. 99-101. Il s'agit d'une citation littérale : *Averroes Cordubenis Commentarium magnum in Aristotelis de anima libros*, éd. F. S. Crawford, Cambridge Mass., The Mediaeval Academy of America, 1953, I, comm. 8, p. 12, lin. 25.

> Praeterea, sicut unum conuertitur cum ente, ita et bonum. Sed unitas a qua dicitur unum, quod conuertitur cum ente, non dicit aliquam formam superadditam essentiae rei, ut Commentator dicit in IV Metaphysicae : sed unaquaeque res est una per suam essentiam[22].

Thomas se réfère à une discussion qui se trouve au IV^e^ livre de la *Métaphysique*[23]. Un passage du *Quodlibet* X, q. 1, art. 1 est encore plus explicite et plus clair :

> Ens ipsum dicamus unum per essentiam suam, non per aliquam rem additam. Sic ergo intelligendum est, secundum opinionem Aristotelis et Commentatoris eius, quod unum quod conuertitur cum ente non superaddit rem aliquam, set solum negationem divisionis[24].

Thomas cite avec une fréquence étonnante un adage qu'il attribue presque toujours à Averroès : « prima principia sunt sicut instrumenta intellectus ». Plusieurs textes[25] témoignent de l'usage de cet adage qui provient du III^e^ livre du *Commentaire du De anima*[26]. La doctrine exprimée par cette phrase résume un aspect important de l'épistémologie thomasienne. Thomas cite aussi volontiers Averroès lorsqu'il s'agit de formuler la position hiérarchique de l'intellect humain dans le cosmos des êtres capables de connaître. Dans le *Commentaire des Sentences* et dans le *De veritate*, on peut trouver plusieurs occurrences de la comparaison de l'intellect humain et de la matière. Le texte suivant peut ici servir d'exemple :

> Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium, ut patet per Commentatorem in III De anima. Sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita et intellectus possibilis noster ad omnes formas intelligibiles ; unde in ordine intelligibilium est sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium[27].

Dans les œuvres de la première période, Averroès est aussi l'auteur que Thomas invoque pour expliquer la *vis cogitativa* :

---

22 *De veritate*, q. 21, art. 5, arg. 7, Leonina XXII, 3, p. 605, lin. 44-51. On retrouve la même formulation sans la référence à Averroès : *ST* I, q. 6, art. 3, ad 1 ; *De potentia*, q. 7, art. 5, s.c. 8 ; *Quodl.*, X, q. 1, art. 1, s.c. 3, Leonina XXV, 1, p. 124, lin. 48-50.

23 *In Metaph.*, IV, comm.3, Venetiis 1562, VIII, 67B.

24 *Quodl.*, X, q. 1, art. 1, Leonina XXV, 1, p. 124, lin. 68-74.

25 *De veritate*, q. 9, art. 1 ad 2, Leonina XXII, 2, p. 280, lin. 254-256 : « prima enim principia sunt quasi instrumenta intellectus agentis, ut dicit Commentator in III De anima » ; *De veritate*, q. 10, art. 13, Leonina XXII, 2, p. 345, lin. 128-132 : « prima autem principia demonstrationis, ut Commentator dicit, in III De anima, sunt in nobis quasi instrumenta intellectus agentis, cuius lumine in nobis viget ratio naturalis » ; *Quodl.*, X, q. 4, art. 1, ad 2, Leonina XXV, 1, p. 135, lin. 72-75 : « et sic cognoscimus conclusiones per principia naturaliter nota, ad que comparatur intellectus agens sicut ad instrumenta, ut dicit Commentator in III De anima ».

26 *In De anima*, III, comm. 36, ed. Crawford, p. 497-498.

27 *De veritate*, q. 10, art. 8, Leonina XXII, 2, p. 322, lin. 258-266 ; cf. également *De veritate*, q. 8, art. 6 ; q. 10, art. 8, ad s.c. 6 ; q. 18, art. 7 ; I *Sent.*, d. 39, q. 2, art. 2, ad 4 ; II *Sent.*, d. 3, q. 1., art. 3 ; II *Sent.*, d. 3, q. 1, art. 6.

> Sed interdum ipsa vis cogitativa, quae est potentia animae sensitivae, ratio dicitur, quia confert inter formas individuales sicut ratio proprie dicta inter formas universales, ut dicit Commentator in III De anima, et haec habet organum determinatum, scilicet mediam cellulam cerebri ; et haec ratio absque dubio alia potentia est ab intellectu[28].

Mais Averroès fournit aussi à Thomas la doctrine des dimensions présubstantielles dans la matière :

> Oportet autem, ut Commentator dicit I *Physicorum* et in libro *De substantia orbis*, in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantialem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attenditur divisio materiae[29].

Il est tout à fait incontestable que l'on pourrait allonger la liste des emprunts doctrinaux explicites. Je voudrais terminer ce premier parcours par trois cas particulièrement instructifs et peut-être même singuliers.

Thomas renvoie à Averroès pour la définition de l'habitus : « habitus est quo quis agit cum voluerit ». On trouve dans l'œuvre thomasienne 14 cas où Thomas attribue cette description à Averroès[30]. Très nombreux sont les cas où Thomas cite simplement l'adage. À vrai dire, il ne s'agit pas d'une véritable citation[31], puisqu'il y a un passage augustinien qui est plus proche de la formulation de l'adage que ce qu'on peut lire chez Averroès[32]. Et pourtant, Thomas a préféré mettre ce philosophème sous

---

28 *De veritate*, q. 15, art. 1, Leonina XXII, 2 p. 480-481, lin. 401-408 ; selon *In De anima*, III, comm. 6 et comm. 20, Venetiis 1562, VI, 154B-C et 164C ; voir aussi *De veritate*, q. 14, art. 1, ad 9. Cf. également : IV *Sent.*, d. 50, q. 1, art. 1, ad 3 ; *ScG* II, c. 60, n. 1370. Pour ce sujet voir l'article de Taylor, « *Cogitatio, cogitativus* and *cogitare* » ainsi que G. P. Klubertanz, *The Discursive Power : sources and Doctrine of the* Vis cogitativa *according to St Thomas Aquinas*, St Louis, The Modern Schoolman, 1952 ; M. A. García Jaramillo, *La doctrina de la* cogitativa *en Tomás de Aquino y sus fuentes*, Pamplona, EUNSA, 1997.

29 IV *Sent.*, d. 44, q. 1, art. 1, qc. 1, ad 3.

30 III *Sent.*, d. 23, q. 1, art. 1, s.c. 1 ; III *Sent.*, d. 23, q. 1, art. 1, s.c. 1 ; III *Sent.*, d. 34, q. 3, art. 1, qc. 3, s.c. 1 ; *ST* I-II, q. 49, art. 3 ; *ST* I-II, q. 50, art., arg. 1 ; *ST* I-II, q. 51, art. 1, arg. 1 ; *ST* II-II, q. 171, art. 2, s.c. ; *De veritate*, q. 12, art. 1, arg. 1 ; *De malo*, q. 6 ; *De malo*, 16, art. 8 ; *De malo*, q. 16, art. 11, ad 4 ; *De virtutibus*, q. 1, art. 1 ; *Sent. libri Ethicorum*, III, 6, Leonina XLVII, p. 136, lin. 49-50 ; Priora super Sent III.

31 Voici le texte d'Averroès : « Hec enim est diffinitio habitus, scilicet ut habens habitum intelligat per ipsum illud quod est sibi proprium ex se et quando voluerit, absque eo quod indigat in hoc aliquo extrinseco » (*Comm. magnum in Aristotelis De anima*, III, comm. 18, ed. Crawford, p. 438, lin. 26-29). Cf. les analyses décisives de Gauthier, « Introduction », p. *223a-*224a.

32 Thomas lui-même dans certains cas se réfère à Augustin : *De bono coniugali*, c. 21, § 25 (ed. Zycha, Vienne, Tempsky, ((Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum), 41), 1900, p. 219) : « ipse est enim habitus, quo aliquid agitur, cum opus est ; cum autem non agitur, potest agi, sed non opus est ». Cf. III *Sent.*, d. 23, q. 1, art. 1, s.c. 1 : « Sed contra Augustinus dicit in libro *De bono conjugali* : habitus est quo quis agit cum tempus affluerit ; et Commentator dicit in III *De anima*, quod habitus est quo quis agit cum voluerit ». Augustin est également mentionné IV *Sent.*, d. 4, q. 1, art. 1, arg. 1. Il est intéressant de noter qu'Albert le Grand, dans son *Commentaire des Sentences* attribue l'origine de la définition sept fois à Augustin (I *Sent.*, d. 3 X, art. 39, éd. A. Borgnet, Paris, Vives, 1893, vol. 25, p. 149, col. 2 ; I *Sent.*, d. 35 A, art. 2, éd. Borgnet, vol. 26, p. 180, col. 1 ; II *Sent.*, d. 26 A, art. 2, éd. Borgnet, vol. 26, p. 447, col. 1 ; III *Sent.*, d. 26 A, art. 4, éd. Borgnet, vol. 26, p. 498, col. 1 ; IV *Sent.*, d. 4 H, art. 13, éd. Borgnet, vol. 29, p. 100, col. 2 ; IV *Sent.*, d. 6 C, art. 3, éd.

l'autorité du philosophe arabe. Par simple habitude ou parce que sa documentation était inexacte, nous ne le savons pas.

Le second cas n'est pas moins curieux. L'opuscule *Contra impugnantes Dei cultum et religionem* a été composé lors du premier séjour parisien et représente, comme on le sait, une défense des ordres mendiants contre l'attaque des séculiers[33]. Thomas veut y montrer que les mendiants sont particulièrement bien disposés pour la contemplation. Dans ce contexte, il cite Averroès :

> Et Commentator dicit in VII Physicae, quod castitas, et aliae virtutes quibus concupiscentiae carnis reprimuntur, praecipue valent ad acquirendas scientias speculativas. Cum igitur religiosi concupiscentiae carnis domandae magis inserviant per continentiam et abstinentiam, eis praecipue studium litterarum competit[34].

Le même passage du *Commentaire de la Physique* d'Averroès est plusieurs fois cité dans le *Commentaire des Sentences* à l'occasion d'une argumentation semblable[35].

Le dernier exemple est plus essentiel puisqu'il concerne la théologie philosophique. Pour Thomas, Averroès est étroitement associé à la thèse déterminante selon laquelle Dieu est la mesure de toute chose. Ce *theologoumène* philosophique se rencontre une bonne douzaine de fois même si Thomas ne l'attribue pas toujours à Averroès[36]. Citons un seul passage qui manifeste cependant tout l'intérêt de ce point :

> Cuius ratio ex hoc accipi potest, quod in quolibet genere est unum primum quod est mensura omnium quae sunt in illo genere, in quo perfectissime natura generis invenitur ; sicut natura coloris in albedine, quae pro tanto mensura omnium colorum dicitur, quia de unoquoque colore cognoscitur quantum participet de natura generis ex propinquitate ad albedinem vel ex remotione ab ipsa, ut dicitur in X Metaphysicae : et per hunc modum ipse Deus est mensura omnium entium, ut ex verbis Commentatoris ibidem haberi potest[37].

Cette première analyse qualitative des mentions d'Averroès dans l'œuvre thomasienne – quoique incomplète – permet de conclure que Thomas considère assurément

---

Borgnet, vol. 29, p. 120, col. 2 et 122, col. 2). Dans son *Commentaire des Catégories* en revanche, il renvoie à Averroès (Tract. 5, c. 2, éd. Borgnet, vol. 1, p. 246, col. 1 ; Tract. 7, c. 16, p. 303, col. 2) comme dans le *Commentaire des Topiques* (III, tract. 2, c. 5, Borgnet, vol. 2, p. 450, col. 1).

33 Sur ce conflit, cf. Torrell, *Initiation*, p. 111-134.

34 *Contra impugnantes*, c. 11, § 3, Leonina LXI, 2, p. A 133, lin. 112-118. Le passage d'Averroès : *In Physicam*, VII, comm. 20, Venetiis 1562, IV, fol. 258E.

35 II *Sent.*, d. 7, q. 2, art. 2, ad 6 : « et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam et praecipue virtus castitatis, ut dicit Commentator, in VII *Physicae* : castitas enim praecipue inter virtutes morales corpus animae oboediens redit » ; IV *Sent.*, d. 33, q. 33, q. 3, art. 3 : « Unde Commentator dicit in VII Physicae, quod castitas maxime valet ad scientias speculativas, et in genere castitatis praecipue virginitas ». Cf. également II *Sent.*, d. 39, q. 3, art. 3.

36 Parfois il attribue cette idée à Aristote, I *Sent.*, d. 33, q. 1, art. 3, qc. 4 : « Omnium autem prima mensura est ipse Deus, sicut etiam ipse Philosophus, in X *Metaphysicae* dicit ».

37 *De veritate*, q. 23, art. 7, Leonina XXII, 3, p. 670, lin. 127-139. La source : *In Metaph.*, X, comm. 77, Venetiis 1562, VIII, 257A. Voir également : I *Sent.* I, d. 19, q. 1, art. 1, ad 4 ; *ST* I, q. 3, art. 5, arg. 2 ; *De potentia*, q. 7, art. 10, s.c. 2.

le philosophe arabe comme une autorité dans le domaine de la philosophie de la nature et de la métaphysique, une autorité, peut-on ajouter, qu'il cite très souvent de manière positive. Cependant cette constatation doit être nuancée immédiatement, car il est patent que Thomas cite plus fréquemment Averroès dans les œuvres rédigées dans la première partie de sa vie et, de plus, il semble que les champs doctrinaux pour lesquels Averroès est invoqué se rétrécissent au cours du temps. En effet, il me semble que vers la fin de son activité, Thomas ne cite Averroès qu'en relation avec très peu de thèmes choisis. Et il faut surtout observer que l'attitude face au philosophe arabe est, par moment, très critique. Un bref regard sur la deuxième *Somme* nous aidera toutefois à préciser notre propos.

3. Averroès dans la *Summa theologiae*

Il y a 23 mentions d'Averroès dans la *Somme théologique*, dont 18 dans la Prima pars. Il est intéressant d'examiner dans quel contexte Thomas fait appel au philosophe arabe. Dans la partie éthique, Averroès fournit, comme déjà indiqué, la définition de l'habitus[38]. Deux occurrences concernent le traité *De Deo uno*, où le docteur arabe est cité de manière positive pour exprimer la perfection divine[39]. Deux citations dans le traité sur les anges ne comportent aucune note critique. Thomas rappelle ici quelque chose, dont il attribue souvent la paternité à Averroès, à savoir « quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem »[40]. A trois reprises, la mention concerne la physique, à savoir la nature des éléments[41], celle de la lumière[42] et finalement la matière céleste où le verbe « fingit » nous indique que Thomas rejette la position averroïste[43]. Pour ce qui est de la connaissance humaine des substances séparées, l'attitude de Thomas est franchement négative, car le dominicain n'admet pas que l'homme puisse connaître adéquatement les substances séparées, ce qu'il

38 *ST* I-II, q. 49, art. 3 ; q. 50, q. 1, arg. 1 ; q. 51, art. 1, arg. 1 ; *ST* II-II, q. 171, q. 1, s.c.

39 *ST* I, q. 4, art. 2 : « Respondeo dicendum quod in Deo sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus, quia non deest ei aliqua nobilitas quae inveniatur in aliquo genere, ut dicit Commentator in V *Metaphysicae* » ; *ST* I, q. 3, art. 5, arg. 2 : « Praeterea, unumquodque mensuratur per aliquid sui generis, sicut longitudines per longitudinem et numeri per numerum, sed Deus est mensura omnium substantiarum, ut patet per Commentatorem, X *Metaphysicae* ».

40 *ST* I, q. 54, art. 5 : « Unde de viribus animae non possunt eis competere nisi intellectus et voluntas. Et hoc etiam Commentator dicit, XII *Metaphysicae*, quod substantiae separatae dividuntur in intellectum et voluntatem. Et hoc convenit ordini universi ». Cf. également *ST* I, q. 54, art. 1, arg. 1 : « Ad primum sic proceditur : videtur quod intelligere angeli sit eius substantia. Angelus enim est sublimior et simplicior quam intellectus agens animae. Sed substantia intellectus agentis est sua actio ; ut patet in III *De anima* per Aristotelem et eius Commentatorem. Ergo, multo fortius, substantia angeli est sua actio, quae est intelligere ».

41 *ST* I, q. 76, art. 4 ad 4.

42 *ST* I, q. 79, art. 3, ad 2.

43 *ST* I, q. 66, art. 2 : « nec tamen dicendum est, ut Averroes fingit, quod ipsum corpus caeleste sit materia caeli, ens in potentia ad ubi et non ad esse ».

considère être la position d'Averroès[44]. Dans le contexte de la discussion sur l'intellect, il y a un passage où la critique est très sévère, comme l'indique une nouvelle fois le terme « fingit » :

> Si ergo unus intellectus esset omnium hominum, diversitas phantasmatum quae sunt in hoc et in illo, non posset causare diversitatem intellectualis operationis huius et illius hominis, ut Commentator fingit in III *De anima*[45].

Nous aurons à revenir ultérieurement, et de façon plus précise, sur l'usage de cette forme verbale, « fingit ». Pour l'instant, il appert donc que dans la *Somme théologique* (Iª pars) la critique d'Averroès concerne principalement la théorie des substances séparées et de l'intellect. Thomas continue cependant à utiliser des doctrines averroïstes, notamment dans le domaine de ce que nous pouvons qualifier de théologie philosophique.

Dans les autres parties de la *Summa*, Thomas cite 4 fois la définition de l'habitus dont nous avons déjà parlé[46].

L'examen de la *Summa theologiae* ne nous autorise pas à affirmer que l'attitude de Thomas vis-à-vis du philosophe andalou soit *exclusivement* négative. Toutefois, il est indéniable que Thomas n'hésite pas à critiquer le Commentateur. Il convient d'approfondir un peu cet aspect.

4. La critique d'Averroès[47]

Il est bien connu que la critique d'Averroès atteint son apogée dans le traité *De unitate intellectus* qui fut rédigé en 1270[48]. Dans cet écrit très polémique, Thomas discute la doctrine de l'unicité de l'intellect dont, selon lui, Averroès est l'inventeur. Son approche se veut exclusivement philosophique, comme il le rappelle au début de ce texte vigoureux et fort. Ce n'est pas le lieu ici de discuter les arguments philosophiques que Thomas avance contre Averroès et ses disciples modernes, mais je voudrais mettre en lumière les termes avec lesquels Thomas décrit l'activité philosophique de

---

44 Cf. *ST* I, q. 88, art. 1, arg. 4 : « Praeterea, Commentator dicit, in II *Metaphysicae*, quod si substantiae abstractae non possent intelligi a nobis, tunc natura otiose egisset, quia fecit illud quod est naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo. Sed nihil est otiosum sive frustra in natura. Ergo substantiae immateriales possunt intelligi a nobis ». – Mais aussi le *corpus articuli* est instructif : « sed tamen Averroes, in commento III *De anima*, ponit quod in fine in hac vita homo pervenire potest ad hoc quod intelligat substantias separatas, per continuationem vel unionem cuiusdam substantiae separatae nobis, quam vocat intellectum agentem, qui quidem, cum sit substantia separata, naturaliter substantias separatas intelligit ».

45 *ST* I, q. 76, art. 2.

46 *ST* I-II, q. 49, art. 3, s.c. ; q. 50, art. 1, arg. 1 ; q. 51, art. 1, arg. 1 ; II-II, q. 171, 1rt. 2, s.c.

47 Pour ce qui suit voir aussi Gauthier, « Introduction », p. *224a-*225a.

48 Pour cet ouvrage et sa signification historique et philosophique il faut se référer à l'introduction importante d'A. de Libera, dans : *Thomas d'Aquin. Contre Averroès* (*L'unité de l'intellect contre les averroïstes suivi des Textes contre Averroès antérieurs à 1270*), Texte latin. Traduction, introduction, bibliographie, chronologie, notes et index par Alain de Libera, Paris, Flammarion, 1994.

ses adversaires. Il mentionne le nom d'Averroès 15 fois dans le texte, cette mention est accompagnée à cinq reprises de l'adverbe *perverse* pour qualifier la manière dont Averroès interprète Aristote[49]. En effet, Thomas cherche explicitement à démontrer que 1° Averroès a mal interprété le *De anima* d'Aristote et 2° que son interprétation du texte aristotélicien est désavouée par toute la tradition péripatéticienne. Pour cette raison, il désigne son adversaire comme *philosophie peripatetice depravator* et *philosophie peripatetice perversor*[50]. Le fait que Thomas s'efforce pareillement de démasquer l'incompétence péripatéticienne d'Averroès dans certains commentaires d'Aristote, dont la rédaction est contemporaine du *De unitate*, est de la plus haute importance.

Je voudrais ici m'arrêter un instant sur un exemple significatif qui concerne l'interprétation de la célèbre image de la chouette qui ne voit rien le jour et qui symbolise la difficulté humaine pour connaître les réalités purement intelligibles et, partant, les substances séparées[51]. On se souvient de ce que Aristote dit à ce propos au second livre de la *Métaphysique* :

Sicut enim nicticoracum oculi ad lucem diei se habent, sic et anime nostre intellectus ad ea que sunt omnium nature manifestissima[52].

Selon Thomas cette image signifie ceci :

> Unde manifestum est, quod difficultas accidit in cognitione veritatis maxime propter defectum intellectus nostri. Ex quo contingit, quod intellectus animae nostrae hoc modo se habet ad entia immaterialia … sicut se habent oculi nycticoracum ad lucem diei, quam videre non possunt, quamvis videant obscura. Et hoc est propter debilitatem visus eorum[53].

Cependant, cette image aristotélicienne pose une difficulté et il faut préciser qu'elle signifie que la capacité intellectuelle de l'homme est limitée en raison de sa condition corporelle. De ce fait, l'âme humaine unie au corps ne pourra jamais connaître l'essence des substances séparées. Selon Thomas, Averroès s'est trompé dans son interprétation de ce passage[54], car selon le philosophe arabe, Aristote ne

---

49 *De unitate intellectus*, c. 1, Leonina XLIII, p. 293, lin. 139 ; p. 293, lin. 151 ; p. 293, lin. 163 ; p. 294, lin. 253 ; c. 5, p. 314, lin. 389.

50 *De unitate intellectus*, c. 3, Leonina XLIII, p. 302, lin. 151-156 : « Unde miror ex quibus peripateticis hunc errorem se assumpsisse glorientur, nisi forte quia minus volunt cum ceteris peripateticis recte sapere, quam cum Averroe oberrare, qui non tam fuit peripateticus, quam philosophie peripatetice depravator ; Unde merito supradiximus eum philosophie peripatetice perversorem. Unde mirum est quomodo aliqui, solum commentum Averrois videntes, pronuntiare praesumunt, quod ipse dicit, hoc sensisse omnes philosophos grecos et arabes, preter latinos ».

51 Sur ce sujet cf. l'excellent opuscule de Carlos Steel : *Der Adler und die Nachteule. Thomas und Albert über die Möglichkeit der Metaphysik*, Münster, Aschendorff (Lectio Albertina, 4), 2001.

52 *Metaphysica*, II, 1, Recensio et translatio Guillelmi de Moerbeka, edidit Gudrun Vuillemin-Diem, Leiden, New York, Köln, Brill, 1995, p. 43, lin. 12-14.

53 *In Metaph.*, II, 1, n. 282.

54 Cf. Averroes, *In Metaph.*, II, comm. 1, Venetiis 1562, VIII, 29C : « Sed hoc non demonstrat res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut inspicere Solem est impossible vespertilioni, quoniam, si ita esset, tunc ociose egisset, quia fecit illud, quod est in se naturaliter intellectum, non intellectum ab alio : sicut si fecisset Solem non comprehensum ab aliquo visu ».

voulait pas dire que l'homme serait incapable de connaître l'essence des substances séparés. Une telle exégèse d'Aristote aurait pour conséquence une absurdité, car il existerait des réalités intelligibles qui ne sont connues par aucun intellect. Une telle hypothèse serait absurde en raison du principe aristotélicien selon lequel la nature ne fait rien en vain. Or, Thomas rejette vigoureusement cette interprétation, car elle accorde à l'homme une connaissance dont il n'est pas capable. Assurément la chose n'est pas secondaire pour Thomas. Nous en trouvons une confirmation dans le fait qu'il consacrait à l'interprétation correcte de l'image de la chouette un petit excursus au ch. 45 du troisième livre de la *Somme contre les gentils*[55], avant de reprendre la discussion dans le *Commentaire de la Métaphysique*[56]. Dans la *Somme contre les gentils* Thomas accuse Averroès de défigurer l'exemple : « Averroes hoc exemplum depravare nitatur ». Le passage du *Commentaire* est plus radical encore lorsqu'il qualifie l'interprétation d'Averroès de ridicule (*derisibilis*).

Il ne faudra peut-être pas surestimer cet exemple d'une critique d'Averroès en tant qu'exégète, mais il existe un autre cas qui est instructif au plus haut point : je veux parler de la discussion que Thomas engage avec Averroès au début du livre VIII de la *Physique*[57]. Il faut lire attentivement le texte pour en comprendre l'enjeu. Le débat porte sur la question de savoir si Aristote, au livre VIII de la *Physique*, parle de l'éternité du mouvement en général ou si ses affirmations ne concernent que le premier mouvement du ciel. Selon l'interprétation de Thomas, il est tout à fait évident

---

55 *ScG* III, c. 45, n. 2223 : « Propter quod et Aristoteles congruo exemplo usus est : nam oculus vespertilionis nunquam potest videre lucem solis. Quamvis Averroes hoc exemplum depravare nitatur, dicens quod simile non est de intellectu nostro ad subtantias separatas, et oculo vespertilionis ad lucem solis, quantum ad impossibilitatem, sed solum quantum ad difficultatem, quod tali ratione probat ibidem : quia si illa quae sunt intellecta secundum se, scilicet substantiae separatae, essent nobis impossibiles ad intelligendum, frustra essent : sicut si esset aliquod visibile, quod nullo modo videri posset ».

56 *In Metaph.*, II, 1, n. 286 : « Ex quo apparet falsum esse quod Averroes hic dicit in commento, quod Philosophus non demonstrat hic, res abstractas intelligere esse impossibile nobis, sicut impossibile est vespertilioni inspicere solem. Et ratio sua, quam inducit, est valde derisiblis. Subiungit enim, quoniam si ita esset, natura otiose egisset, quia fecit illud quod in se est naturaliter intelligibile, non esse intellectum ab aliquo ; sicut si fecisset solem non comprehensum ab aliquo visu. Deficit enim haec ratio. Primo quidem in hoc, quod cognitio intellectus nostri non est finis substantiarum separatarum, sed magis e converso. Unde non sequitur, quod, si non cognoscuntur substantiae separatae a nobis, quod propter hoc sint frustra. Frustra enim est, quod non consequitur finem ad quem est. Secundo quia etsi substantiae separatae non intelliguntur a nobis secundum suas quidditates, intelliguntur tamen ab aliis intellectibus, sicut solem etsi non videat oculus nycticoracis, videt tamen eum oculus aquilae ».

57 Voici toutes les références à Averroès dans le *Commentaire de la Physique : In Physicam*, I, 1, n. 5 ; I, 1, n. 8 ; I, 6, n. 46 ; III, 12, n. 396 ; IV, 7, n. 477 ; IV, 7, n. 486 ; IV, 12, n. 535 ; IV, 12, n. 537 ; V, 3, n. 664 ; V, 10, n. 747 (2) ; VI, 5, n. 797 ; VI, 5, n. 800 ; VI, 8, n. 839 ; VII, 1, n. 889 ; VII, 5, n. 918 ; V II, 5, n. 918 ; VII, 6, n. 620 ; VII, 8, n. 945 ; VIII, 1, n. 966 (3) ; VIII, 2, n. 973 ; VIII, 2, n. 983 ; VIII, 2, 990 ; VIII, 13, n. 1083 ; VIII, 21, n. 1143 ; VIII, 21, n. 1149 (2) ; VIII, 21, n. 1152 (2) ; VIII, 21, n. 1154 (2). Cf. C. A. Lértora Mendoza, « Tomas de Aquino frente a Averroes : el commentario a la 'Física' de Aristóteles, libro VII, prueba del primer motor », dans L. M. Vasconcellos, *A recepção do pensamento greco-romano árabe e judaico pelo ocidente medieval*, Porto Alegre, Edipucrs, 2004, p. 421-438.

que le Stagirite parle du mouvement en général ; en revanche Averroès rapporte les arguments d'Aristote au premier mouvement céleste[58]. La critique très sévère que Thomas adresse à Averroès s'explique si nous rappelons que l'éternité du mouvement constitue un élément important pour démontrer l'existence d'un moteur immobile. Si nous analysons l'argumentation de Thomas, nous constatons qu'il avance, bien entendu, des arguments physiques, mais qu'il utilise en même temps deux arguments stratégiques qu'il faut mettre en évidence. Premièrement, l'interprétation d'Averroès suppose des incohérences dans le texte d'Aristote, ce qui est tout à fait inadmissible :

> Ridiculum est etiam dicere quod Aristoteles inferius reiteret suam considerationem a principio, quasi aliquid omisisset, ut Commentator fingit. Erat enim copia Aristoteli corrigendi librum suum, et supplendi in loco debito quod fuerat omissum, ut non inordinate procederet. Si enim hoc capitulum exponatur secundum praedicti Commentatoris intentionem, omnia sequentia confusa et inordinata apparebunt[59].

Contre Averroès, Thomas défend donc la cohérence et la logique interne du texte aristotélicien. Deuxièmement Thomas prétend qu'Averroès se sert de sa fausse interprétation du texte pour formuler des thèses contre la foi chrétienne :

> Ex hac autem Aristotelis probatione, Averroes occasionem sumpsit loquendi contra id quod secundum fidem de creatione tenemus[60].

La démarche méthodique suivie par Thomas est ici tout à fait comparable à celle du traité *De unitate*, car il veut prouver que 1° le philosophe arabe défigure l'*intentio Aristotelis*[61], que 2° son interprétation est contre la vérité et que 3°, elle contredit la foi chrétienne. Un peu plus loin, dans le même commentaire du livre VIII, Thomas utilise une formulation qui est pareille à celle du traité polémique : « sed haec responsio est et contra intentionem Aristotelis, et contra veritatem »[62].

---

58 *In Physicam*, VIII, 1, n. 966 : « Circa primum sciendum est, quod Averroes dicit quod Aristoteles in hoc capitulo non intendi inquirere in universali, utrum motus sit sempiternum, sed de primo motu. Sed si quis consideret et verba et processus Philosophi, hoc est omnino falsum. Verba enim Philosophi universaliter de motu loquuntur ». Cf. aussi (*Ibid.*) : « Unde ex hoc satis apparet quod intendit hic inquirere de sempiternitate motus in communi ».

59 *In Physicam*, VIII, 1, n. 966.

60 *In Physicam*, VIII, 2, n. 973.

61 Il est notable que Thomas n'utilise le syntagme *intentio auctoris* que trois fois dans son œuvre mais chaque fois pour désigner l'objectif de l'œuvre qu'il est en train d'écrire. Le passage le plus important se lit au début de la *Somme contre les gentils* (I, titre du chapitre 2 : Quae sit in hoc opere intentio auctoris). Ce même titre est utilisé dans le traité *De rationibus fidei* (c. 1) et comme titre du prologue de l'opuscule *De perfectione spiritualis vitae*. En revanche le syntagme *intentio Aristotelis* se rencontre 7 fois chez Thomas : *ScG* II, c. 61, n. 1398 ; *De potentia*, q. 7, art. 1, ad 1 ; *De unitate intellectus*, c. 3, Leonina, XLIII, p. 305, lin. 235 ; *In Physicam*, VI, 5, n. 804 ; *Expositio libri Peryermeneias*, I, 2, Leonina I* 1, p. 13, lin. 243 ; *Ibid.*, I, 5, Leonina I* 1, 1, p. 29, lin.240-241 ; *Ibid.* I, 8, Leonina, I* 1, p. 41, lin. 123. A propos de la notion d'*intentio* cf. M. Narváez, « Portée herméneutique de la notion 'd'intentio' chez Thomas d'Aquin », dans *Revue Philosophique de Louvain*, 99, (2001), p. 201-219, et du même auteur : *Thomas d'Aquin, lecteur. Vers une nouvelle approche de la pratique herméneutique au Moyen Âge*, Louvain, Peeters, 2012.

62 *In Physicam*, VIII, 2, n. 973.

Le lecteur attentif des deux premières parties du commentaire du livre VIII découvre assez facilement la spécificité et l'originalité de la stratégie argumentative du dominicain. Car Thomas ne peut pas non plus accepter telles quelles les thèses d'Aristote sur l'éternité du mouvement[63], il est cependant convaincu que l'on peut montrer que les thèses aristotéliciennes ne peuvent mettre en danger la foi chrétienne. Il est donc évident que Thomas distingue soigneusement entre, d'un côté, la vérité qui ne peut contredire la foi et, de l'autre, l'exégèse correcte du texte d'Aristote. Il rejette vigoureusement la doctrine d'Averroès parce qu'elle est à la fois contraire à la vérité et à l'interprétation correcte d'Aristote. Comme corollaire, il s'en suit que l'on peut ajouter que la doctrine d'Averroès est contraire à la foi chrétienne. On constate donc que Thomas ne traite pas de la même manière Aristote et Averroès. Il est tout à fait conscient que, parfois, Aristote doit être corrigé, mais il s'efforce de trouver une interprétation du texte aristotélicien qui soit compatible avec la foi, alors qu'il n'adopte pas cette attitude exégétique avec Averroès[64].

Si nous étudions l'évolution de la pensée thomasienne, il est tout à fait remarquable que Thomas n'ait pas toujours critiqué les doctrines d'Averroès avec la même sévérité. La thèse de l'unicité de l'intellect a toujours fait l'objet d'un rejet, mais la stratégie et surtout le ton change, il devient de plus en plus violent. Déjà Gauthier et de Libera[65] ont noté qu'il existe un tournant dans la relation que Thomas entretient avec Averroès. Dans le second livre *Contre les gentils*, donc vers 1260, Thomas étudie avec une intensité inconnue jusque-là la théorie de l'intellect du philosophe arabe. Il semble bien qu'il ait étudié très attentivement le troisième livre du *Commentaire du De anima*. Il conclut déjà que l'interprétation d'Averroès est « contra sententiam Aristotelis »[66]. Si nous examinons avec soin comment Thomas dans les ch. 59-78 discute avec Averroès et comment il le traite, il devient clair qu'il introduit dans son vocabulaire un nouveau verbe pour désigner la manière averroïste de commenter Aristote : « sicut praedictus Averroes fingit »[67]. Cette expression récurrente[68]

---

63 *In Physicam*, VIII, 2, n. 986 : Hae igitur rationes sunt, ex quibus Aristoteles probare intendit motum semper fuisse et nunquam deficere. Quod quiden quantum ad unam partem fidei nostrae repugnat, scilicet quod ponatur motus semper fuisse. (…) Quantum vero ad aliam partem, non omnino est contrarium fidei, quia, ut supra dictum est, non agit Aristoteles de motu caeli, sed universaliter de motu. … 987. Sed si quis recte rationes hic positas consideret, huiusmodi rationibus veritas fidei efficaciter impugnari non potest.

64 En ce qui concerne le rapport de Thomas à Aristote, cf. L. Elders, *Aristote et Thomas d'Aquin, Les Commentaires sur les œuvres majeurs d'Aristote*, Paris, IPC, 2018, et du même auteur : *Thomas d'Aquin et ses prédécesseurs*, *op. cit.*, p. 37-56 ; Torrell, *Initiation*, *op. cit.*, p. 303-307.

65 Cf. notamment Gauthier, *Somme contre les gentils*, *op. cit.* ; de Libera, *Contre Averroès*, introduction.

66 On rencontre cette façon de s'exprimer sept fois dans l'œuvre de Thomas, deux fois elle vise Avicenne (*ST* I-II, q. 67, art. 2 ; *ScG* II, c. 76, n. 1572), tous les autres cas concernent Averroès : *ScG* II, c. 61, tit. ; *ScG* II, c. 61, n. 1369 ; *ScG* II, c. 61, n. 1402 ; *ScG* II, c. 73, n. 1522 ; *ScG* II, c. 74, n. 1538.

67 Dans la *ScG* cette expression se trouve quatre fois : II, c. 61, n. 1397 ; II, c. 61, n. 1398 ; II, c. 73, n. 1488 ; II, c. 73, n. 1502.

68 Deux fois dans la *ST* I, q. 66, art. 2 ; I, q. 76, art. 2 ; *Quaestio disputata de anima*, art. 9, ad 10 ; *De spiritualibus creaturis*, art. 10 ; *In Physicam*, VIII, 1, n. 966. Dans toute l'œuvre de Thomas il y a 34 occurrences du verbe *fingere* sous cette forme (*fingit*), 15 fois en relation avec une personne dont 10 fois concernent Averroes, une fois Avicenne est le sujet (*ST* I, q. 91, art. 2, ad 2), 2 fois Origène (*ScG*

occupe une place centrale : elle caractérise l'exégèse déviante d'Averroès. Dans le *De unitate*, Thomas va remplacer cette façon de parler par une expression plus forte encore : *perverse exponere*[69].

5. Un exemple particulièrement instructif : l'interprétation du chapitre 9 du Livre *Lambda*[70]

Même si on ne partage pas la thèse de Klaus Oehler, qui prétend que la doctrine de la νόησις νοήσεως νόησις représente le point culminant de la philosophie antique[71], il est incontestable que le chapitre 9 du douzième livre de la *Métaphysique* occupe une place unique dans l'histoire de la métaphysique et de la théologie philosophique[72]. Averroès ouvre son commentaire du passage sur la connaissance divine en affirmant :

II, c. 83, n. 1684 ; *De potentia*, q. 3, art. 9), et une fois Sabellius et Nestorius dans les commentaires bibliques. Parmi les assez nombreuses occurrences de ce verbe *fingit* chez Augustin, deux sont intéressantes : « Manichaeus fingit » (*Contra Iulianum opus imperfectum*, VI, § 20, éd. M. Zelzer, Vienne, Tempsky (, Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 85.2), 2004, p. 360 ; *Contra Secundinum*, § 19, éd. J. Zycha, Vienne, Tempsky (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum, 25.2), 1892, p. 934) ; de même chez Albert le Grand on trouve « haereticus fingit » (*Summa theologiae*, Pars II, tract. 5, q. 23, Borgnet 32, p. 267b) et « Origines fingit » (*Summa theologiae*, Pars II, tract. 17, q. 107, m. 4, art. 3, part. 1, Borgnet 33, p. 297b).

69 On trouve chez Thomas l'adjectif *perverse* assez fréquemment en relation avec une activité de l'âme (*intelligere, iudicare, velle*). Le syntagme *perverse exponere* en revanche ne se trouve que dans le *De unitate intellectus* : c. 1, Leonina XLIII, p. 293, lin. 139 ; p. 293, lin. 151 ; p. 293, lin. 163 ; p. 294, lin. 253 ; cf. aussi c. 5, p. 314, lin. 389 : perverse refert sententiam.

70 Voici toutes les références au livre XI (XII) de la *Métaphysique* : I *Sent.* : d. 2, q. 1, art. 3, arg. 3 ; d. 2, q. 1, art. 4, ad 2 ; d. 3., q. 4, art. 4, arg. 3 ; d. 8, q. 3, art. 1, ad 2 ; d. 8, q. 4, art. 3, arg. 4 ; d. 22, q. 1, art. 3, arg. 4 ; d. 35, q. 1, art. 1, s.c. 1 ; d. 36, q. 1, art. 1 ; d. 36, q. 1, art. 2, ad 1 ; d. 36, q. 2, art. 1, s.c. ; d. 36, q. 2, art. 1, ad 1 ; d. 39., q. 2, art. 2.– II *Sent.* : d. 1. q.1, art. 5, ad s.c. 8 ; d. 3., q. 1, art. 3, ad 2 ; d. 3., q. 1, art. 6, exp. ; d. 3, q. 3, art. 1 ; d. 3, q. 3, art. 2 ; d. 9., q. 1, art. 6, s.c. 2 ; d. 15, q. 1, art. 1 ; d. 15, q. 1, art. 1 ; d. 15, q. 1, art. 2 ; d. 17, q. 1, art. 2, ad 4 ; d. 18, q. 2, art. 2 ; d. 18, q. 2, art. 3 (2) ; d. 24, q. 1, art. 3, s.c. – III *Sent.* : d. 3, q. 2, art. 2, qc. 3. – IV *Sent.* : d. 12., q. 1, art. 2, qc. 2, ad 1 ; d. 13, q. 1, art. 1, qc. 2, arg. 1. – *ScG* I, 27, n. 258. – *ST* I, q. 54, art. 4. – *De veritate* : q. 2, art. 5 ; q. 2, art. 9, s.c. 5 ; q. 8, art. 7 (2) ; q. 18, art. 2. – *De potentia*, q. 5, art. 3, arg. 8 ; q. 5, art. 4, ad 1 : q. 6, art. 1, arg. 8 ; q. 7, art. 6, arg. s.c. 3 ; q. 7 ; art. 6 ; q. 7, art. 9 ; q. 8., art. 2. – *De spiritualibus creaturis* : q. un., art. 1, arg. 12 ; q. un., art. 6, arg. 10 ; q. un., art. 6, ad 10 ; *De ente et essentia*, c. 2, Leonina XLIII, p. 373, lin. 236-238. Une mention pose problème : en effet, dans l'édition du Commentaire du *De anima* de A. Pirotta (6e édition, Turin, Marietti, 1959), I, lect. 1, n. 7 (p. 3) on lit : « Si enim natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus scire ordinem substantiarum, sicut dicit Commentator super undecimo *Metaphysicae* ». Or, dans l'édition de la Leonina, XLV, 1, p. 5b-6a cette phrase manque sans indication dans l'apparat critique.

71 *Der unbewegte Beweger des Aristoteles*, Frankfurt, Klostermann, 1984, surtout le chapitre intitulé « Der höchste Punkt der Antiken Philosophie », p. 99-116.

72 Cf. Th. De Koninck, *Aristote, l'intelligence et Dieu*, Paris, PUF, 2008 ; l'article « Noêsis noêseôs » de K. Krämer dans le *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (VI, Basel, Schwabe, 1984, p. 871-873) propose un survol sur les controverses concernant ce syntagme. Voir aussi E. Sonderegger, *Aristoteles' Metaphysik Λ : Ein spekulativer Entwurf*. Einführung, Übersetzung, Kommentar, Bern, Peter Lang, 2008.

« ista questio est nobilissima omnium, que sunt de Deo, scilicet quid intelligit »[73]. La thèse aristotélicienne qui affirme que Dieu se connaît soi-même revêt une portée particulière :

> se ipsum ergo intelligit, siquidem est potentissium et est intelligentia intelligentie intelligentia[74].

Il est particulièrement significatif que la d. 35 du premier livre des *Sentences* de Pierre Lombard, où il est question de la connaissance divine, ne traite pas explicitement du problème relatif au fait de savoir si Dieu connaît autre chose que lui-même (*alia a se*) bien qu'il traite du problème de la providence. Dans la d. 35 il pose la question de l'accroissement ou de la diminution de la connaissance divine. Bonaventure et Thomas d'Aquin, en revanche, en commentant ces passages du Lombard, soulèvent explicitement la question : « utrum Deus cognoscat alia a se »[75]. Il semble incontestable que la diffusion du texte aristotélicien sur l'auto-connaissance de Dieu ait amplifié l'horizon des discussions théologiques. Dans ce contexte, on peut rappeler que les deux condamnations parisiennes de 1270 et de 1277 interdisent l'affirmation selon laquelle « quod Deus non cognoscit alia a se »[76].

Une autre observation est probablement plus significative encore. Elle concerne l'argumentation en faveur de la négation d'une connaissance par Dieu de ce qui est différent de Dieu lui-même : autant chez Bonaventure que chez Thomas, on y rencontre une phrase qui est une citation muette d'Averroès, « intellectum est perfectio intelligentis »[77]. Cette proposition se lit dans le Commentum 51 d'Averroès[78] où est expliqué le chapitre 9 du livre Lambda[79]. Thomas utilise quinze fois cette phrase, en particulier dans le contexte

---

73 *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, VIII, 335D.

74 *Metaph.*, XII, 9 (Bekker 1074b), ed. cit. (Note 52), p. 265, lin. 444-446. Concernant l'interprétation que propose Averroès de ce fameux chapitre cf. W. Rosemann, « Νόησις νοήσεως und ta'aqqul at-ta'aqqul. Das Aristotelische Problem der Selbstbezüglichkeit des Unbewegten Bewegers in der *Kommentierung Ibn Rušds* », dans *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 40 (1986), p. 543-561.

75 Cf. Thomas, I *Sent.*, d. 35, q. 1, art. 2. Le sujet est ensuite repris : *ST* I, q. 14, art. 5 et 6 ; *De veritate*, q. 2, art. 3.

76 *La condamnation parisienne de 1277*. Texte latin, traduction, introduction et commentaire par D. Piché, Paris, Vrin, 1999, article 3, p. 80. Cf. R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-la-Neuve, Publications universitaires, 1977, p. 37-38.

77 Chez Bonaventure la phrase est légèrement modifiée et attribuée à Aristote lui-même : I *Sent.*, d. 39, art. 1, q. 1, Opera omnia, t. 1, Ad Claras Aquas, Collegium S. Bonaventurae, 1882-1883, p. 685 : « Sed contra hic 1. Opponitur secundum rationem Philosophi in duodecimo Metaphysicae : 'Intelligibile est perfectio intellectus' : ergo si Deus intelligit aliud a se, intellectus eius perficitur ab alio ».

78 *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, VIII, 335F : « quid est igitur, quod intelligit in illa hora ? oportet quidem vt sit valde nobile in fine, quapropter erit aliud ens nobilius isto. Intellectum enim est perfectio intelligentis, & hoc intendebat, cum dicit & et si intelligit habet alium dominum ».

79 Henri de Gand attribue explicitement cette phrase à Averroès : Henricus de Gandavo, *Quodlibet* IX, q. 2, éd. J. M. Decorte, R. Macken, G. A. Wilson, Leuven, Leuven University Press, 1985, p. 27 : « Primo modo nihil est obiectum per se divini intellectus, nisi divina essentia ut est intelligibile quoddam habens ratione veri, quoniam, ut dicit Philosophus in XII° *Metaphysicae* secundum expositionem Commentatoris : 'Intellectum est perfectio intelligentis' ».

de la discussion de la connaissance divine[80]. On peut donc admettre que l'interprétation du fameux chapitre 9 par Averroès a joué un rôle certain dans l'effort thomasien de bien comprendre la connaissance divine. Il vaut la peine d'examiner de manière un peu plus approfondie cette présence et d'examiner l'interprétation thomasienne de ce chapitre. Selon Thomas, Aristote traite principalement dans ce texte de deux questions : la première concerne le rapport de l'intellect divin à son acte de connaître et la seconde de la relation de l'intellect divin à son objet. Il répond à la première en affirmant que la substance divine est identique à son acte de connaître : « sua substantia est suum intelligere »[81], ce qui signifie qu'en Dieu, l'acte pur, l'être et l'agir, *esse et intelligere* sont identiques. Thomas résout le second problème en disant que Dieu se connaît lui-même, d'où il résulte que l'objet et l'opération sont identiques, ce qui veut dire que *intellectus*, *intellectum* et *intelligere* sont identiques. Thomas maîtrise le problème qui résulte de l'affirmation que Dieu se connaît lui-même en disant que Dieu connaît ce qui est différent de lui en se connaissant lui-même : « intelligendo se intelligit omnia alia »[82]. L'explication proposée de cette affirmation dans le *Commentaire de la Métaphysique* est très succincte ; dans le traité *De substantiis separatis* son propos est plus explicite. Il explique ici que Dieu connaît tous les étants parce qu'il est la cause de tout être[83].

La comparaison avec le commentaire proposé par Averroès est fort instructive. En ce qui concerne le premier point que j'ai mis en évidence, à savoir la thèse thomasienne : « sua substantia [est] suum intelligere », on constate qu'Averroès affirme : « sua enim substantia est sua actio »[84]. Il est remarquable que la thèse « sua actio est sua substantia » se trouve maintes fois dans l'œuvre thomasienne[85]. Quant à la seconde thèse qui affirme l'identité de l'intellect, de l'objet et de l'acte, on la retrouve également chez Averroès[86]. De plus, Averroès dit sans détour que Dieu connaît tout parce qu'il est la cause de tout[87]. Il faut cependant rappeler que Thomas reproche à

---

80 I *Sent.*, d. 35, q. 1, art. 2, arg. 1 ; I *Sent.*, d. 35, q. 1, art., ad 1 ; *ScG* I, c. 48, n. 408 ; *ScG* II, c. 98, n. 1843 ; *ST* I, q. 14, art. 5, arg. 2 ; *ST* I, q. 14, art. 5, ad 2 ; *ST* I, q. 57, art. 1, arg. 1 ; *ST* I, q. 57, art. 1, ad 1 ; *De veritate*, q. 2, art. 3, arg. 1 ; *De veritate*, q. 2, art. 3, ad 1 ; *De substantiis separatis*, c. 13, Leonina XL, p. D 64, lin. 29 ; *De substantiis separatis*, c. 16, Leonina XL. p. D 69, lin. 71-72 ; *In Metaph.*, XII, 11, n. 2614 ; deux fois dans la première rédaction de la ScG I.

81 *In Metaph.*, XII, n. 2602 et n. 2608-2609.

82 Cf. *In Metaph.*, XII, n. 2614-2615.

83 *De substantiis separatis*, c. 14, Leonina XL, D 65, lin. 71-73, 82-84 : « Oportet igitur Deum cognitionem habere de omnibus quae sunt quocumque modo in rebus … Oportet igitur omnia quae quocumque modo sunt in rebus, in Deo intelligibiliter existere secundum eminentiam substantiae eius ».

84 *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, VIII, 336A : « & dicit hoc, quia intellectus in nobis non intelligit se, nisi accidentaliter. D. d. & ipse intelligit intelligere, .i. & intelligit suam actionem, quae est intelligere. sua enim substantia est sua actio ».

85 I *Sent.*, d. 8, q. 4, art. 3 ad 3 ; *ScG* II, 9, n. 899 ; *ScG* II, 16, n. 938 ; *ST* I, q. 54, art. 1, s.c. ; *De potentia*, q. 2, art. 1, ad 1 ; *De potentia*, q. 3, art. 1, s.c. 2 ; *De potentia*, q. 7, art. 10.

86 *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, VIII, 336D : « Et causa in hoc est, quia intellectum in nobis est aliud ab intelligente, in eis autem, quae sunt non in materia, contingit vt intellectum, & intellectus, & et actio intellectus sint idem ».

87 *In Metaph.*, XI, comm. 51., Venetiis 1562, VIII, 337A : « Et veritas est, quod primum scit omnia secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse, verbi gratia qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam caloris existenti in reliquis calidis : sed iste est

Averroès, dès le *Commentaire des Sentences*, d'avoir prétendu que Dieu ne connaît pas le singulier[88], ce qui est peut-être solidaire de la thèse selon laquelle pour Averroès le terme 'science' s'emploie de manière équivoque quand il est attribué à l'homme et à Dieu[89]. Néanmoins, il n'est pas exagéré de dire que la lecture de l'exégèse aristotélicienne d'Averroès a considérablement inspiré la conception thomiste de l'intellection divine.

Le fait qu'Averroès traite, dans son exégèse du chapitre 9, de la différence entre l'intellection humaine et divine d'une manière plus explicite que ne le fait Thomas est tout à fait remarquable. Averroès souligne qu'il y a chez l'homme une nette différence entre l'acte de connaître et la conscience de cet acte, en précisant que chez l'homme cette conscience est accidentelle[90]. Thomas quant à lui ne s'arrête pas dans son commentaire pour expliquer le sens de l'expression 'intelliger que l'on intellige' et clarifier ce que l'on entend en posant que l'intellect humain ne se connaît que *per accidens* (comme dit Averroès)[91]. C'est cependant dans un autre texte que le dominicain explique de manière plus claire que, pour ce qui concerne l'homme, l'*intentio obliqua* ne peut se réaliser que sur la base de l'*intentio recta* :

> Unde dicit Philosophus in IX Ethicorum : Sentimus autem quoniam sentimus ; et intelligimus quoniam intelligimus ; et quia hoc sentimus, intelligimus quoniam sumus. Nullus autem percipit se intelligere nisi ex hoc quod aliquid intelligit, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere ; et ideo percipit anima ad actualiter percipiendum se esse per illud quod intelligit vel sentit[92].

---

ille qui scit naturam caloris, secundum quod est calor. Et similiter primus scit naturam unitatis in eo quod est ens simpliciter, quod est ipsum. Et ideo hoc nomen scientia aequivoce dicitur de scientia sua & scientia nostra. Sua enim scientia est causa entis ; ens autem est causa nostrae scientiae ».

88 Ce reproche se trouve déjà au *Commentaire des Sentences* : I *Sent.*, d. 35, q. 1, art. 3 : « Sciendum tamen, quod Commentator in XI Metaph. dicit, quod Deus non habet cognitionem de rebus aliis a se, nisi inquantum sunt entia : quia enim esse suum est causa essendi omnibus rebus inquantum cognoscit esse suum non ignorat naturam essentiae inventam in rebus omnibus ». Cf. aussi I *Sent.*, d. 35, q. 1, art. 5, s.c. : « Praetera, hoc etiam Commentor dicit XI Metaph., quod scientia Dei nec est universalis nec particularis nec in potentia ». Voici le texte d'Averroes, *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, 337A : « Et veritas est, quod primum scit omnia secundum quod scit se tantum scientia in esse, quod est causa eorum esse, verbi gratia qui scit calorem ignis tantum, non dicitur nescire naturam caloris existenti in reliquis calidis : sed iste est ille qui scit naturam caloris, secundum quod est calor. Et similiter primus scit naturam unitatis in eo quod est ens simpliciter, quod est ipsum ».

89 Cf. le texte note 87.

90 Averroes, *In Metaph.*, XI, comm. 51, Venetiis 1562, VIII, 336A-B : « & dicit hoc, quia intellectus in nobis non intelligit se, nisi accidentaliter. D. d. & ipse intelligit intelligere, .i. & intelligit suam actionem, quae est intelligere. sua enim substantia est sua actio. D. d. Sed semper videmus, quod alterius est scientia, & sensus, & c. .i. sed videmus cognoscere, & sentire, & existimare, & intelligere esse aliud ab eo, cuius sunt, .i. ab intellecto, cognito, & sensato, & existimato in nobis. hae enim actiones ex istis virtutibus sunt aliorum, non sui ipsorum, nisi per accidens, s. quia sensus, & existimatio, & intellectus sunt intellecti, & sensati, & existimati non per se, sed per accidens, .i. quod intellectus in nobis non intelligit se nisi per accidens, scilicet quia accidit intellecto quod sit forma intellectus, & similiter accidit existimato quod sit existimatio, & sensato similiter quod fuit sensus sentire. & hoc fuit quia intellectus non est in nobis intellectum omnibus modis & magis remotum, hoc est, quod sensus sit sensatum ».

91 Pour une autre approche cf. D. L. Black, « Consciousness and Self-Knowledge in Aquinas's Critique of Averroes' Psychology », dans *Journal of the History of Philosophy*, 31 (1993), p. 349-385.

92 *De veritate*, q. 10, art. 8, Leonina XXII, 2, p. 321, lin. 229-234.

6. Brève conclusion

Que pouvons-nous retenir de ce rapide parcours ? Alors que, dans une première période de travail qui s'étend jusqu'en 1260, Thomas considérait Averroès comme un interlocuteur philosophique important qu'il cite souvent, il s'abstient de plus en plus, dans une seconde période, d'invoquer le penseur arabe et se limite à le critiquer sévèrement. Cependant, ce fait indiscutable n'exclut cependant nullement une fréquentation assidue des textes de l'auteur cordouan, comme le montre de manière convaincante l'exemple de la connaissance divine de soi : Thomas doit beaucoup au Commentateur dans des aspects fondamentaux de l'interprétation de certains problèmes. Pour le dire un peu hardiment : la reprise thomiste du point culminant de la philosophie antique – l'interprétation du Dieu aristotélicien – se serait déroulée différemment, pour ne pas dire qu'elle aurait été beaucoup plus difficile, *sans l'aide d'Averroès*[93].

Nous pouvons en quelque sorte observer que la formation et le développement de la conception de Dieu chez l'un des plus importants théologiens chrétiens ont pu se concrétiser par la confrontation avec la philosophie grecque et arabe, en particulier avec Aristote, Avicenne et Averroès. Un passage remarquable du *Commentaire sur la Métaphysique* montre de manière frappante que Thomas est tout à fait conscient du fait que, dans la recherche de la vérité, l'homme doit se confronter à l'autre, à celui qui pense différemment :

> Deinde cum dicit *Non solum*, ostendit, quomodo se homines ad invicem iuvant ad considerandum veritatem. Adiuvatur autem unus ab altero ad considerationem veritatis dupliciter, uno modo directe, alio modo indirecte. Directe quidem iuvamur ab hiis, qui veritatem invenerunt quia, sicut dictum est, dum unusquisque praecedentium parum aliquid de veritate invenit, simul in unum collectum posteriores introducit ad magnam veritatis cognitionem. Indirecte vero inquantum priores errantes circa veritatem posterioribus exercitii occasionem dederunt, ut diligenti discussione habita veritas liquidius appareret[94].

Dans le cheminement philosophique, la discussion avec l'autre est donc indispensable à la découverte de la vérité.

Postscriptum indispensable

Non sien le genti, troppo sicure
a giudicar, sì come quei che stima
le biade in campo pria che sien mature

Dante, Paradiso XIII, 130-132

S'il est indéniable, comme mon propos le confirme, que Thomas a souligné la nécessaire collaboration des hommes dans leur recherche de la vérité, on ne

93 Sur ce sujet cf. également A. Garcia Marqués, « Averroes, una fuente tomista de la noción de Dios », dans *Sapientia*, 37 (1982), p. 87-106.

94 *In Metaph.*, II, n. 287.

peut ignorer que dans d'autres textes et à la suite d'Aristote, il a aussi fait l'éloge de l'autonomie et de l'autarcie du contemplatif et du sage :

> Ostensum est enim in primo, quod per se sufficientia, quae Graece dicitur autarchia, requiritur ad felicitatem. Huiusmodi autem per se sufficientia maxime invenitur circa speculativam operationem, ad quam homo non indiget nisi his quae sunt necessaria omnibus ad communem vitam : indiget enim necessariis vitae tam sapiens, scilicet speculativus, quam etiam iustus, et reliqui habentes virtutes morales, quae perficiunt vitam activam[95].

Même s'il est vrai que, dans le même passage, Thomas reconnaît que l'aide des autres peut être précieuse pour le sage[96], c'est bien la *pratique* de la recherche du dominicain qui témoigne de manière éloquente, à chaque page, du fait que sa pensée se nourrit de la confrontation ininterrompue et de la discussion continue avec les opinions et les arguments des autres et même de ceux qu'il critique par ailleurs très sévèrement.

---

95 *Sent. libri Ehticorum*, X, 10 Leonina XLVII, 2, p. 584, lin. 148-156. Cf. encore (*Ibid.* lin. 165-173) : « Sed non est ita de sapiente speculativo, qui potest speculari veritatem etiam si solus secundum se ipsum existat, quia contemplatio veritatis est operatio penitus intriseca ad exterius non procedens, et tanto aliquis magis poterit solus existens speculari veritatem, quanto fuerit magis perfectus in sapientia, quia talis plus cognoscit et minus indiget ab aliis instrui et iuvari ».

96 *Sent. libri Ethicorum*, X, 10, Leonina XLVII, 2, p. 585-586, lin. 173-181 : « Nec hoc dicitur quia contemplantem non iuvet societas ; quia ut in octavo dictum est, duo simul convenientes et intelligere et agere magis possunt. Et ideo subdit, melius esse sapienti, quod habeat cooperatores circa considerationem veritatis, quia interdum unus videt quod alteri, licet sapientiori, non occurrit. Et quamvis sapiens ab aliis iuvetur, tamen inter omnes ipse per se magis sibi sufficit ad propriam operationem ».

La discussion médiévale sur les universaux et la philosophie de l'histoire des médiévistes contemporains

ALAIN DE LIBERA

L'objection invincible ou Les infortunes du réalisme

Dans un article paru en 2018, Claude Lafleur et Joanne Carrier ont proposé une passionnante synthèse de leurs travaux sur la réception boécienne de l'*Isagoge* de Porphyre, son inspiration alexandrinienne et son *aftermath* médiéval. Ils y soulignent que « bien avant Avicenne, dans l'Islam oriental, Boèce avait lui aussi développé une doctrine […] de la nature générique ou spécifique à l'état pur intrinsèquement ni existante ni universelle […] seulement appréhendée par intuition eidétique, dans une perspective du *comme si (ut)* ou du *pour ainsi dire (quasi)* », avant que le « paradigmatisme platonicien, longtemps refoulé », ne triomphe dans la « testamentaire *Consolatio Philosophiae* »[1].

En cet hommage *bifrons*, j'aimerais aborder sous l'angle des « antécédents et postérités » un des philosophèmes vedettes du XIII^e^ siècle, qui, dans la longue série de ses avatars, aura traversé la quasi totalité de l'histoire de la philosophie aux confins disputés de la logique, de l'ontologie et de la psychologie, en surprenante mais étroite liaison avec la doctrine de Boèce. Il s'agit d'un argument, mais aussi, car tout se tient, de théories et de doctrines corrélées à celles que Claude Lafleur a étudiées dans ses publications de 2012[2], 2016[3] et 2018, comme la théorie du « sujet unique » (TSU), dont j'avais décrit en 1999, les deux versants ontologique (TSU1) et cognitif (TSU2), sous la double affirmation que :

1 Cf. C. Lafleur, J. Carrier, « Nature pure, similitude substantielle, sujet identique et sujet unique anti-régressifs chez Boèce dans son *Second commentaire sur l'Isagoge de Porphyre* », dans *Philosophiques*, 45/1 (2018), p. 181-200, ici p. 196 et 200.

2 Cf. C. Lafleur, J. Carrier, « Alexandre d'Aphrodise et l'abstraction selon l'Exposé sur les universaux chez Boèce dans son *Second commentaire sur 'l'Isagoge' de Porphyre* », dans V. Buffon, C. Lafleur, F. Lortie (eds), *Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales* II, dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 1 (2012), p. 35-89.

3 Cf. C. Lafleur, J. Carrier, « Identification et neutralité du sujet unique boécien », dans C. Lafleur (éd.), *Le Sujet « archéologique » et boécien. Hommage institutionnel et amical à Alain de Libera*, Paris, Vrin ; Québec, Presses de l'Université Laval, 2016, p. 109-161 ; « Sujet unique, similitude et différend Platon-Aristote chez Boèce. Conséquences d'un second regard sur l'*In 'Isagogen' Porphyrii Commentorum Editio Secunda*, § 85-88 », *Ibid.*, p. 163-207 ; « Universel et sujet unique dans la *Consolatio Philosophiae* de Boèce. Un complément à l'étude du Second commentaire isagogique boécien », *Ibid.*, p. 209-274.

Non est excellentior status : *Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur*, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 411-436
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133183

ThSu1 : la même chose x est à la fois particulière et universelle
ThSu2 : la même chose x est à la fois le sujet de la sensation, qui perçoit x avec les conditions sensibles qui font de x une chose particulière (i.e. un x : x1 ou x2 ou x3 … ou xn) et le sujet de la pensée qui perçoit x sans ces conditions, i.e. comme ce qui est prédicable de tous les 'x'[4].

Avec les recherches de Lafleur et Carrier sur Boèce, celles de Catarina Tarlazzi sur Joscelin de Soissons, Gauthier de Mortagne et la théorie des « individus universels[5] » ont jeté les bases d'un complet renouvellement de l'histoire du réalisme de l'âge préuniversitaire, en opérant pour un plus grand nombre de *reales* la réhabilitation engagée par Irène Rosier-Catach pour Guillaume de Champeaux[6]. La théorie du « sujet unique » du singulier et de l'universel, comme sa version cognitive, celle du « sujet unique » de la sensation et de l'intellection, y jouent un rôle central. Toutes deux peuvent à bon droit être inscrites dans la même tradition au long cours où vient légitimement prendre place une des thèses principales de la *Logica* d'Avicenne, affirmant a) que l'animal est en soi quelque chose et b) qu'il est la même chose, qu'il soit sensible / senti ou conçu : « animal est in se quiddam et idem utrum sit sensibile aut sit intellectum in anima »[7]. Cette tradition témoigne de la « grande importance archéologique et de la vaste étendue spatio-temporelle de l'*épistémè* alexandrinienne », pour reprendre l'expression de Lafleur et Carrier dans leur article de 2018.

C'est d'une autre théorie du « sujet unique » que je propose de retracer ici brièvement l'histoire. Comme TSU, elle est profondément enracinée dans « les sources grecques, latines, byzantines et arabes des philosophies artiennes du XIII^e^ siècle », mais elle est aussi étroitement liée à ce qui fait la singularité du modèle universitaire médiéval : la relation entre *philosophia* et *theologia*. Historiographiquement, cette théorie est la pièce maitresse de ce que l'on a appelé la crise de la « scolastique ». C'est la théorie de l'unité de l'intellect (TUI), instrumentant la querelle de l'averroïsme[8], scellée au XIII^e^ par le *De unitate intellectus contra averroistas* de Thomas d'Aquin, les condamnations parisiennes de 1270 et 1277 et les interventions subséquentes du

4 A. DE LIBERA, *L'art des généralités. Théories de l'abstraction*, Paris, Aubier, 1999, p. 493.

5 Cf. C. TARLAZZI, « Individuals as Universals. Audacious Views in Early Twelfth-Century Realism », dans *Journal of the History of Philosophy*, vol. 55, no. 4 (2017), p. 557-581 ; EAD., *Individui universali. Il realismo di Gualtiero di Mortagne nel XII secolo*, Barcelona-Roma, FIDEM (Textes et études du Moyen Âge, 85), 2018.

6 Cf. I. ROSIER-CATACH (éded.), *Arts du langage et théologie aux confins des XI^e^/XII^e^ siècles. Textes, maîtres, débats*, Turnhout, Brepols (Studia artistarum, 26), 2011, tout particulièrement, I. ROSIER-CATACH, A. GRONDEUX, « Les *Glosulae super Priscianum* et leur tradition », p. 107-179.

7 AVICENNA, *Logica (Logique du Šifā')*, I-12, *De universalibus*, éd. F. HUDRY (texte latin, édition critique de la traduction médiévale), Paris, Vrin, 2018, p. 198.

8 Pour une synthèse des recherches contemporaines sur Averroès et l'averroïsme, cf. J.-B. BRENET, « Averroès aujourd'hui », dans A. DE LIBERA, J.-B. BRENET, I. ROSIER-CATACH (eds), *Dante et l'averroïsme, Actes du Colloque international de la Chaire d'histoire de la philosophie médiévale, Collège de France, 12-13 mai 2015*, Paris, Collège de France-Les Belles Lettres, 2019, p. 37-78.

Magistère, du concile de Vienne (1312) à celui de Latran V (1513)[9]. TUI et la querelle de l'averroïsme sont pour le XIII^e siècle ce que TSU et la querelle des universaux sont pour le XII^e.

***

Les « antécédents » et les « postérités » de la crise des années 1270 doivent être pris ensemble. Nous tenterons ici un premier et double retour, amont, aval, en partant du livre qui à la fois le réclame et le rend possible : *Averroès et l'averroïsme*[10]. C'est en effet dans le chef d'œuvre d'Ernest Renan que figurent TUI, notre « philosophème », avec l'argument et les doctrines où il s'est incarné. L'argument est celui qui est « sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert et saint Thomas » ; la doctrine est le « monopsychisme » – appellation à géométrie variable, qui chez Renan lui-même et certains de ses contemporains, Gérard Casimir Ubaghs (1800-1875), premier utilisateur du terme, Eugène Michaud (1839-1917) et Francisque Bouillier (1813-1899), peut désigner trois théories distinctes, que l'historiographie tend à confondre sous l'unité trompeuse d'un même label : la théorie de *l'unité de l'intellect* (TUI), la théorie de *l'unité des âmes* (TUA), la théorie de *l'unité de l'âme* (TUA*)[11]. La différence entre TUA et TUA* correspond à deux complexes questions-réponses (CQR) médiévaux : TUA à la question du sort des âmes individuelles *après la mort*, que les modernes lisent chez Leibniz, inventeur de l'épithète « monopsychite »[12] ; TUA* au débat ouvert par Aristote dans le premier livre du *De anima* sur la pluralité réelle des âmes (411a26-411b5)[13], dont Thomas d'Aquin donne une formulation canonique au § 7 du *De unitate intellectus*, en s'appuyant sur 413b13-15 : les diverses fonctions biologiques du psychique supposent-elles une pluralité réelle d'âmes, comme le croit Platon, ou une pluralité de parties pour une même âme ? Et, si les différentes facultés sont les parties d'une même âme, diffèrent-elles les unes des autres réellement ou bien

9 Sur l'averroïsme, les conciles de Vienne et de Latran, cf. A. DE LIBERA, « Le Magistère philosophe : de Vienne à Latran V ». Académie des Inscriptions et Belles-lettres. Communication. Séance du 8 novembre 2013, dans *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (CRAI), 2013, IV (novembre-décembre), p. 1465-1480.

10 Cf. E. RENAN, *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Michel Lévy, 1852. Nous citons ici la 3^e éd. revue et augmentée, parue en 1866.

11 Sur ces trois auteurs, je me permets de renvoyer à mon cours de 2019 au Collège de France : *Déconstruction et reconstruction (fin). Réécrire l'histoire de la philosophie médiévale*, Enregistrements audio et vidéo sur https ://www.college-de-france.fr/site/alain-de-libera/course-2018-2019.htm.

12 Cf. A. DE LIBERA, « Monopsychite. *Monopsychia* », dans I. ATUCHA, D. CALMA, C. KÖNIG-PRALONG, I. ZAVATTERO (édseds), *Mots médiévaux offerts à Ruedi Imbach*, Turnhout, Brepols (Textes et Études du Moyen Âge, 57), 2011, p. 405-412.

13 ARISTOTE, *De anima* I, 5, 411a26-411b5, notamment 411b1-5, trad. J. TRICOT, *De l'Âme*, Paris, Vrin, 1995, p. 62 : « Est-ce à l'âme entière que chacun de ces états doit être attribué ? Est-ce par elle tout entière que nous pensons, que nous sentons, que nous nous mouvons et que nous accomplissons ou subissons chacun des autres états, ou bien les différentes opérations doivent-elles être assignées à des parties différentes ? Et, par suite, la vie elle-même réside-t-elle dans une seule partie déterminée, ou dans plusieurs, ou dans toutes ? ou bien est-elle due à quelque autre cause ? » ; 413b13-15, Tricot, p. 76 : « Mais chacune de ces facultés est-elle une âme ou seulement une partie de l'âme, et, si elle en est une partie, l'est-elle de façon à n'être séparable que logiquement ou à l'être aussi dans le lieu ? »

logiquement, selon le lieu ou selon le « concept » ? A la fin du XIX^e siècle TUI, TUA et TUA*, sont impliquées dans deux méta-querelles : TUI et TUA, dans la querelle du panthéisme, TUA* dans la querelle de l'animisme. Deux querelles modernes impliquant chacune à sa manière le « monopsychisme ».

Ce qui, dans les années 1845, occupe Ubaghs est la *défense du réalisme* contre la triple imputation qui lui est faite de conduire au panthéisme, au monopsychisme et au rejet de la transsubstantiation.

Quelques années plus tard, la problématique de Bouillier n'est plus celle d'Ubaghs, c'est la querelle du mécanisme et du vitalisme. Bouillier choisit le terme « animisme » pour désigner la théorie du principe unique de la vie et de la pensée en chaque homme individuel, plutôt que celui de « monopsychisme », qu'il réserve à TUA, la théorie de l'âme universelle où se fondent les âmes individuelles après la mort[14]. Il se trouve, toutefois, entraîné par ses adversaires dans la querelle du panthéisme.

On a ainsi deux séries de termes correspondant à deux « intrigues » pour la théorie du « sujet unique » déployée dans TUI, TUA et TUA*. Toutes deux ont pour entrée le mot de « réalisme », toutes deux pour moyen terme celui de « panthéisme » : RÉALISME-PANTHÉISME-MONOPSYCHISME avec Ubaghs, Renan et Michaud ; RÉALISME-PANTHÉISME-ANIMISME avec Bouillier.

***

Trois points méritent de retenir ici l'attention de l'historien de la philosophie et du médiéviste :

1) tant la série RÉALISME-PANTHÉISME-ANIMISME que la série RÉALISME-PANTHÉISME-MONOPSYCHISME, font, chaque fois, remonter *via* la théologie un pan de la philosophie antique en même temps qu'un pan de la philosophie médiévale ;
2) ces deux « remontées », reprises ou répétitions ont le même médiateur, le même intermédiaire, fournissant, chaque fois, de quoi assurer la restitution du passé et la projection vers le futur : corpus, arguments, analyses, modèle. Ce médiateur est Pierre Bayle (1647-1706).
3) chaque « reprise » ouvre elle-même un pan de l'histoire de la philosophie moderne, obligeant – ou incitant – l'historien d'aujourd'hui à suivre un double fil dans la construction d'une « intrigue » : retour amont-aval ou « double révolution ».

J'illustrerai ces trois points par la généalogie d'un argument central dans l'histoire de TUI, véritable matrice du « monopsychisme » : l'argument albertino-thomasien contre Averroès – de fait argument standard des polémiques anti-averroïstes à partir du XIII^e siècle, promu au rang d'« objection invincible » contre le spinozisme par Bayle, et de là inlassablement « repris », d'une *Querelle* l'autre, jusqu'à la fin du XIX^e

14 F. BOUILLIER, *Du principe vital et de l'âme pensante. Examen des diverses doctrines médicales et psychologiques sur les rapports de l'âme et de la vie*, chap. 1er, Paris, J. B. Baillière & Fils, 1862, p. 4, n. 1 : « Monopsychisme est un mot […] sujet à équivoque », parce que « créé par Leibniz pour désigner la doctrine averrhoïste <sic> d'une intelligence ou d'une âme unique pour tous les hommes et non d'une âme, principe unique, dans chaque homme, de la vie et de la pensée ». Le même argumentaire est repris dans *Le principe vital et l'âme pensante*, Paris, Didier, 1873.

siècle[15]. Renan le résume en une phrase, dans le passage d'*Averroès et l'averroïsme* où distinguant TUI et TUA, il refuse d'attribuer TUA à Ibn-Roschd. Le texte est connu, mais vaut d'être rappelé :

> … s'il est au monde une révoltante absurdité, c'est *l'unité des âmes*, comme on a feint de l'entendre, et si Averroès avait jamais pu soutenir à la lettre une telle doctrine, l'averroïsme mériterait de figurer dans les annales de la démence et non dans celles de la philosophie. L'argument sans cesse répété contre la théorie averroïste par Albert, saint Thomas : *Eh quoi ! la même âme est donc à la fois sage et folle, gaie et triste* ; cet argument, dis-je, qu'Averroès avait prévu et réfuté, serait alors péremptoire, et aurait suffi pour balayer cette extravagance du champ de l'esprit humain dès le lendemain de son apparition[16].

En fait, c'est Albert qui, dans sa discussion de « tous les Arabes » (*omnes Arabes*)[17], cible particulièrement TUA[18], Thomas visant, lui, plus justement, TUI comme tel, dans sa discussion d'Averroès et de ses épigones latins. Réduit à l'essentiel, l'« argument sans cesse répété », formulé par Thomas au § 88 du De *unitate intellectus contra averroistas* affirme que « si deux hommes » a et b « pensent simultanément le même intelligible, grâce au même intellect, l'acte de penser » de a et « celui » de b « sera un et le même, ce qui est absurde[19] ». On le retrouve mobilisé contre Averroès à la Renaissance, dans le chapitre XVII de la *Theologia platonica* de Marsile Ficin, au XVII^e^ siècle dans la treizième *stanza* de *l'Αντιμονοψυχια* (*Antimonopsychia*), quatrième poème de la *Ψυχωδια Platonica*, la *Platonicall Song of the Soul* publiée en 1642 par Henry More[20]. C'est une belle longévité, mais ce n'est qu'une partie de l'histoire. L'argument est

---

15 Les articles « Averroès » et « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle, parus en 1697, constituent, dans leur *articulation*, le socle épistémique des travaux des historiens du XIX^e^ siècle francophone examinés ici : ils en sont l'*a priori* historique au sens foucaldien du terme. Les deux figurent respectivement aux pages 419-426 du volume 1 et p. 610-631, du volume 3, de l'édition de 1715, publiée à Rotterdam. L'article « Pierre Abelard », qui complète ce dispositif, se lit p. 18-25 du volume 1.

16 Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 105.

17 Cf. Albertus Magnus, *De unitate intellectus*, 1 ; éd. A. Hufnagel, *Alberti Magni Opera Omnia, Tomus XVII, pars 1*, Münster/W., Aschendorff, 1975, p. 7, 77-8, 18. « Dire que l'intellect n'est pas une partie de l'âme, c'est, écrit Albert, l'hypothèse qui guide tous les Arabes : ce sont eux qui ont été les premiers inventeurs de cette erreur ».

18 Un seul des témoins du XIII^e^ siècle, le ms *V* (Paris, Nat. lat. 14 577), mentionne les « averroïstes », et clairement à propos de TUA (cf. f. 24ra : « Incipit liber de diversitate animarum post mortem resolutis corporibus *contra averroistas* qui dicunt unam in omnibus »). Le ms. *M* (Melk, *Stiftsbibl.* 1703, f°121rb) ne nomme personne en particulier : « Incipit libellus de contradictione contra eos qui dicunt quod post separationem ex omnibus non remanet nisi intellectus unus et anima una ». Les autres témoins ne donnent aucune indication.

19 Thomae de Aquino, *De unitate intellectus*, cap. IV, § 88 : « Adhuc, si omnes homines intelligunt uno intellectu, qualitercumque eis uniatur, siue ut forma siue ut motor, de necessitate sequitur quod omnium hominum sit unum numero ipsum intelligere quod est simul et respectu unius intelligibilis : puta, si ego intelligo lapidem et tu similiter, oportebit quod una et eadem sit intellectualis operatio et mei et tui ». Pour plus détails, voir A. de Libera, *L'Unité de l'intellect. Commentaire du* 'De unitate intellectus contra averroistas' *de Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 2004, p. 357-364.

20 Cf. A. de Libera, « Poésie et philosophie : Henry More. La critique du monopsychisme averroïste dans *A Platonick Song of the Soul* », dans Chr. Kaiser, L. Maier, O. M. Schrader (eds), *Die*

né bien avant, avec le monopsychisme, qui lui-même a fait son entrée sur la scène philosophique des siècles avant Averroès. C'est cette longue histoire que trame la série RÉALISME-PANTHÉISME-MONOPSYCHISME que nous allons à présent restituer selon les trois points annoncés.

***

Comme je l'ai dit, c'est Gerhard Casimir Ubaghs, professeur de théologie à l'université catholique de Louvain de 1834 à 1864, fondateur du courant dénommé *Ontologie traditionaliste*, qui, à ma connaissance, sept ans avant Renan, a lancé le terme « monopsychisme », dans le numéro 5 de la *Revue catholique* publié en 1845. Cette année est historiographiquement capitale pour l'histoire du monopsychisme. C'est le 19 avril 1845, que sur la proposition de Victor Cousin, l'Académie des sciences morales et politiques met au concours une *histoire de la philosophie scolastique*, censée porter « une attention toute particulière » au conflit entre réalistes, conceptualistes et nominalistes – dont le lauréat sera Barthélemy Hauréau (1812-1886). Victor Cousin lui-même a publié en 1836 les *Ouvrages inédits d'Abélard*, sous-titrés « pour servir à l'histoire de la philosophie scolastique en France ». Il leur ajoutera bientôt en 1849 les *Petri Abaelardi Opera* coédités avec Charles Jourdain (1817-1886). Ainsi, c'est entre 1836, avec Cousin et les universaux, et 1852, avec Renan et le monopsychisme, que se nouent querelle des universaux et crise de l'averroïsme. Elles le font sous la plume d'Ubaghs dans la mise en place de la série RÉALISME-PANTHÉISME-MONOPSYCHISME, que ses adversaires louvanistes utiliseront, d'ailleurs, contre lui.

> On a reproché au réalisme d'avoir produit ou au moins favorisé les plus monstrueuses erreurs, telles que le panthéisme, le monopsychisme et plus tard l'hérésie de Wiclef et de Jérôme de Prague ; erreurs dont la première se serait appuyée sur le principe du réalisme pour soutenir l'identité substantielle de tous les êtres, la seconde l'unité de toutes les âmes, la troisième l'impossibilité du dogme de la transsubstantiation. Mais il suffit de jeter un coup-d'œil d'une part sur l'histoire de l'origine de ces erreurs et d'autre part sur la nature du réalisme, pour se convaincre qu'il est complétement étranger à ces aberrations de la raison[21].

Ce programme est celui qu'il a suivi et réalisé dans les numéros précédents[22]. Citant Dom Mabillon, Ubaghs fait remonter à un moine beauvaisien du IX^e^ siècle, la première formulation, rapportée et dénoncée par Ratramne de Corbie, d'une thèse posant à la fois l'identité substantielle de tous les êtres et l'unité de toutes les

---

nackte Wahrheit und ihre Schleier. Weisheit und Philosophie in Mittelalter und Früher Neuzeit – Studien zum Gedenken an Thomas Ricklin, Münster, Aschendorff Verlag, 2019, p. 501-526.

21 G. C. UBAGHS, « Du Problème ontologique des universaux. § IV. Suite des trois systèmes exposés », dans *Revue Catholique*, n°5, juillet 1845, p. 230.

22 Cf. UBAGHS, « Du Problème ontologique des universaux. I^e^ Partie », dans *Revue Catholique*, III^e^ année, n°1, mars 1845, p. 1-3 ; « § I. *Du nominalisme* », *Ibid*. p. 3-8 ; « Du Problème ontologique des universaux. § II. *Du réalisme* », dans *Revue Catholique*, III^e^ année, n°2, avril 1845, p. 57-62 ; « Du Problème ontologique des universaux. § III. *Du conceptualisme* », dans *Revue Catholique*, III^e^ année, n°3, mai 1845, p. 113-120.

âmes, qu'il connecte problématiquement, *a parte ante* au néoplatonisme de l'École d'Alexandrie, *a parte post* au réalisme d'Anselme de Cantorbéry.

> Le premier parmi les chrétiens qu'on cite comme ayant enseigné cette erreur ou une doctrine analogue est un moine obscur de Corbie au IXe siècle, contre lequel Ratramne a écrit un traité que Mabillon [Part. II, saec. IV benedictini] dit avoir lu. Ratramne y reproche à son adversaire de soutenir cette proposition : *quod omnis homo unus sit per substantiam, et omnis anima rationalis una sit anima per substantiam*. Ne pouvant guère prononcer sur la valeur d'une phrase isolée, sans connaître dans son ensemble la doctrine dont elle est détachée, nous ne savons si nous devons voir dans ce moine de Corbie un homme séduit par les spéculations alexandrines ou néoplatoniciennes, ou plutôt un précurseur du réalisme de S. Anselme, et nous doutons si ce saint docteur aurait reconnu comme légitime cette conséquence tirée par Ratramne : *Quod si ita est, sequitur ut non sit nisi unus homo et una anima*, bien qu'il n'eût pas hésité à souscrire aux mots ajoutés par le célèbre abbé de Corbie : *quod absurdissimum fore conspicit prudentia vestra*[23].

Ubaghs tient à distinguer réalisme et monopsychisme : s'appuyant sur Leibniz – sa source principale – il connecte le monopsychisme au panthéisme oriental, auquel il rattache l'averroïsme vu par Leibniz et François Bernier (1620-1688), ce qui, en sous-main, nous conduirait à Bayle :

> D'ailleurs Leibnitz constate positivement comment elle [l'unité des âmes] dérive du panthéisme oriental, il appelle ses défenseurs Averrhoïstes d'après le nom du philosophe arabe par les livres duquel elle a été propagée en occident, et il cite un savant qui a demeuré de longues années dans l'orient, M. Bernier qui atteste que, de son temps, *c'était une opinion presque universellement reçue chez les savants dans la Perse et dans les états du Grand Mogol*[24].

Sur cette base géoculturelle, Ubaghs distingue réalisme et monopsychisme, mais il rejette aussi l'interprétation du réalisme comme réalisme de l'immanence fondée sur l'idée que les individus ne sont que les modifications d'une unique *Ousia* : la toute première forme, archaïque, du réalisme occidental. Le réalisme n'a rien à voir avec le réalisme de l'essence universelle ou unique. Il est donc *aussi éloigné d'Averroès que du réalisme du moine de Corbie*.

> Et quant au fond de la doctrine le réalisme est aussi loin du monopsychisme qu'il est loin de prétendre que tous les individus humains ne sont que des modifications

---

23 Ubaghs, « Du Problème ontologique des universaux. § IV », dans *Revue Catholique*, n°5, juillet 1845, *Note (5)*, p. 233. Jean Mabillon, *Acta Sanctorum Ordinis S. Benedicti*, Paris, 1680, t. 6, *Praefatio* c. 3, n° 157, p. lxxvi, donne deux extraits du *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem* : l'un illustrant la position de Macaire l'Irlandais, et de son disciple, l'autre, celle de Ratramne, dont il cite une partie de la réponse. Cf. Ratramnus Corbeiensis, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, éd. D. C. Lambot, Namur-Lille, Godenne-Giard, 1952, p. 36, 1-13 et 36, 13-32.

24 Ubaghs, « Du Problème ontologique des universaux. § IV », p. 234. Bayle est un des premiers à tirer argument des *Voyages* du disciple de Gassendi en Orient.

> passagères d'une même essence humaine ou que tous les individus animaux ne sont de que des modifications transitoires d'une substance animale. Le réalisme reconnaît aussi positivement l'existence réelle de l'individu que celle de l'universel ; la personne n'est à ses yeux ni moins réelle ni moins permanente que la substance ou la nature commune aux individus d'une même catégorie.

C'est Renan qui en 1852 donne pleine consistance au scénario des origines esquissé par Ubaghs. La première formulation du monopsychisme est le fruit « du réalisme grossier que les Pères de l'Église latine portèrent en psychologie », qui « contribua à mettre en saillie la question de l'unité des âmes ». Le premier témoin médiéval en est effectivement la controverse de Ratramne de Corbie avec un moine de Beauvais disciple de Macaire l'Irlandais. C'est elle qui fait précipiter un transfert de la théorie du *νοῦς* en *psychologie*, fondé sur l'application à l'âme d'une *thèse réaliste concernant les universaux*.

> Toute l'antiquité, depuis Anaxagore, avait appelé *νοῦς* le principe spirituel de l'univers. Toute l'école d'Alexandrie avait admis la procession des intelligences particulières de l'intelligence universelle. Mais ce fut surtout le réalisme grossier que les Pères de l'Église latine portèrent en psychologie qui contribua à mettre en saillie la question de l'unité des âmes. Saint Augustin l'agite curieusement, mais, selon son habitude, évite d'y répondre, dans un curieux passage de son livre *De Quantitate animae*. Ce passage fut relevé au IXe siècle, et devint dans l'abbaye de Corbie le texte d'une assez vive controverse. Un moine hibernais, nommé Macarius Scotus, prétendit en tirer la doctrine du monopsychisme, et communiqua ses opinions à un autre hibernais de cette abbaye, dont le nom n'a pas été conservé. Ratramne, moine de Corbie, l'un des écrivains les plus connus du IXe siècle, le combattit d'abord dans une lettre dogmatique, puis, à la prière d'Odon, évêque de Beauvais, écrivit contre lui un ouvrage qui est resté inédit[25].

Tout commence par la rencontre entre le réalisme de l'essence universelle et la question du nombre des âmes posée par Évode, évêque d'Uzale à Augustin, question qui paraît à ce dernier impossible à trancher, puisqu'on ne peut dire ni qu'elle est unique – car, et c'est l'entrée en scène de l'« argument des contraires » que l'on retrouve au XIIIe siècle allégué contre Averroès, « chez l'un elle serait heureuse, chez l'autre, malheureuse », « alors qu'une même chose ne peut être à la fois heureuse et malheureuse » –, ni qu'elle est « simultanément une seule et beaucoup » ni seulement « qu'elle est beaucoup » – deux réponses qui ne prêtent qu'à rire[26].

---

25 Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 101.

26 Cf. Augustinus, *De quantitate animae*, c. 32, n° 69, PL 33, col. 1073 : « De numero vero animarum, nescio quid tibi respondeam, cum hoc ad istam quaestionem pertinere putaveris : citius enim dixerim non esse omnino quaerendum, aut certe tibi nunc differendum, quam vel numerum ac multitudinem non pertinere ad quantitatem, vel tam involutam quaestionem modo a me tibi posse expediri. Si enim dixero unam esse animam, conturbaberis, quod in altero beata est, in altero misera ; nec una res simul et beata et misera potest esse. Si unam simul et multas dicam esse, ridebis ; nec mihi facile, unde tuum risum comprimam, suppetit. Si multas tantummodo esse dixero, ipse me ridebo, minusque me mihi displicentem, quam tibi, perferam » ; Augustin, *La Grandeur de l'âme*, trad. fr. P. de Labriolle, *Dialogues philosophiques*, II, *Dieu et l'âme*, BA 5, [1]1939, p. 399-408, ici p. 371.

Quelle qu'en soit l'origine lointaine, le débat du IXe siècle porte sur la question de savoir quelle était la position personnelle d'Augustin, la portée qu'il accordait à l'argument des contraires, et tout particulièrement, du point de vue de Ratramne, s'il admettait que l'âme soit *une et multiple à la manière d'une espèce réelle*, comme le soutenait le moine de Beauvais[27]. Sans entrer dans tous les détails, évoqués par Philippe Delhaye dans sa monographie de 1950 sur *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle* et mis en perspective par Christophe Erismann dans son livre de 2011 sur *L'Homme commun*[28], je me dois de noter que, tel que le présente Ratramne dans le rapport de Delhaye, Macaire l'Irlandais semble soutenir une « théorie du sujet unique » identique à TSU, la théorie passée au crible par Claude Lafleur et Joanne Carrier, autrement dit :

> … le même terme peut être appliqué à la fois à l'espèce et aux individus, selon la même acception. Dans l'une comme dans les autres il désigne la même réalité. Le terme d'homme, par exemple, signifie à la fois et dans le même sens l'espèce humaine et un particulier comme Cicéron ou Platon puisque la réalité foncière de celui-ci c'est l'essence universelle. Espèce et individus ne sont qu'une seule et même chose que l'on peut désigner par un terme unique puisqu'elle se retrouve chez tous. L'espèce subsiste en elle-même et en tous[29].

En matière d'unité des âmes, l'« averroïsme » n'a rien inventé. Renan le dit clairement :

> Le réalisme […] en affirmant que les individus d'une même espèce participent à une seule essence, que l'intellect en général existe réellement, devançait la théorie averroïstique de la raison universelle et de l'unité des âmes. Abélard avait aperçu

---

27 Cf. Ratramnus Corbeiensis, *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, Ms. Paris, *Nat. lat.* 11687, fol. 135 r-v, éd. Lambot, p. 22-23 : « Posset ingens siquidem uehementer et ualida conturbatio homini ratione praedito oboriri, si ei persuadere quisquam uel leviter conaretur quod una tantummodo omnibus humanis corporibus foret ad regendum attributa anima, cum ipsam unam eamdemque necessario oporteret in uno esse beatam, in altero denique miseram », cité par Ph. Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle au IXe siècle*, Louvain, Nauwelaerts, 1950, p. 23, qui commente : « Ce texte est à noter car il nous montre combien l'anonyme de Beauvais songeait peu à défendre le monopsychisme, notamment sous la forme stricte de la tradition aristotelico-avérroïste. Il écarte sans ambages l'idée qu'il n'existe qu'une âme pour tous les hommes et au contraire reconnaît à chacun d'eux le caractère d'une personne. Ratramne l'a bien vu et, en commentant ce dernier texte, il demande précisément comment on peut à la fois tenir l'individualité des hommes et leur union en une âme universelle. » La solution est l'émanatisme – doctrine que nul ne songerait aujourd'hui à attribuer à Augustin : « Le fait est que notre moine va tenter une *voie moyenne* entre le monopsychisme et le polypsychisme absolu en proposant, selon une théorie qu'il croit augustinienne et qui en réalité est néoplatonicienne, de voir dans les âmes individuelles une émanation de l'âme première. Mais précisément, au sujet de l'attribution de cette opinion à saint Augustin, une objection vient naturellement à l'esprit. *Comment saint Augustin a-t-il pu faire sienne une opinion qu'il estime ridicule ?* C'est qu'il sait son interlocuteur peu intelligent et peu instruit, répond le moine. »

28 C. Erismann, *L'Homme commun. La genèse du réalisme ontologique durant le haut Moyen Âge*, Paris, Vrin, 2011, p. 289-292.

29 Delhaye, *Une controverse sur l'âme universelle*, p. 35-36.

> cette conséquence, et il l'avait combattue dans ses *Petites Gloses sur Porphyre* par le même argument qu'on opposera plus tard à Averroès. Gilbert de La Porrée niait expressément la personnalité humaine. L'exemple que choisissaient le plus volontiers les réalistes pour expliquer comment une même essence peut être commune à plusieurs individus, était celui de l'âme[30].

Tout repose donc sur un *argument*, dressé successivement contre le réalisme de l'essence universelle et la noétique d'Averroès : ce que j'ai appelé l'« argument des contraires ». Mais cet argument est polyonyme. C'est la rançon et le gage de son succès. On le trouve aussi bien sous le nom d'argument de la « substance universelle », véritable Fregoli philosophique, passant d'un *texte* à l'autre d'Augustin à Renan ou d'Abélard à Rémusat, qui en donne la formulation suivante :

> Comment dire qu'une âme sente, qu'elle éprouve la joie ou la douleur, sans le dire en même temps de toutes les âmes, qui sont une seule et même substance[31] ?

Après avoir été engagé contre TUI par Thomas d'Aquin, notre argument voyageur a, en effet, été avancé contre Abélard, accusé de panthéisme par Caramuel et Vázquez, auxquels s'oppose Charles de Rémusat[32], puis par Xavier Rousselot en ses *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, auquel Ubaghs, répond que :

> … quelle que soit la part qu'Abélard a voulu accorder dans sa théorie au réalisme, il <lui> est impossible d'y voir le panthéisme que M. Rousselot croit y découvrir, et que Caramuel après Vasquez a reproché à ce scolastique[33].

C'est d'autant plus impossible en soi qu'Abélard dresse lui-même l'« argument des contraires » contre la première théorie réaliste dite de « l'essence matérielle » de Guillaume de Champeaux[34], comme le prouve ce passage de la *Logica Ingredientibus*, dans la traduction de C. Lafleur et J. Carrier :

> Et c'est l'une des deux théories, à laquelle, même si les autorités semblent le plus consentir, la physique s'oppose de toutes les manières. Si en effet la même <chose> essentiellement, bien qu'occupée par des formes diverses, consiste dans les <réalités> une à une, il importe que cette <réalité> qui est affectée par ces formes-ci, soit celle-là qui <est> occupée par ces <formes>-là, de telle sorte que

---

30 Renan, *Averroès et l'averroïsme*, p. 224.

31 Cf. Ch. de Rémusat, *Abélard*, t. II, Paris, Ladrange, 1845, p. 99.

32 Rémusat, *Abélard*, II, p. 389-391.

33 Ubaghs, « *Du problème ontologique des universaux*, § III, *Du conceptualisme* », p. 118, n. 2, qui renvoie à « X. Rousselot, *Études sur la philosophie dans le moyen âge*, t. II, p. 1-109 ».

34 C'est le « principe 3 » dans la reconstruction par Julie Brumberg de la « Théorie de l'essence matérielle » (TEM) professée par l'ancien maître d'Abélard, et certains de ses disciples. Il est, dit J. Brumberg, « commun à toute discussion sur les différences diviseuses, puisqu'il apparaît comme une difficulté posée par Porphyre lui-même dans l'*Isagoge* » (cf. *Isagoge*, CAG IV/1, p. 11, 1-8, trad. A. de Libera & A. Segonds, Paris, Vrin, 1998, p. 13). Voir J. Brumberg-Chaumont, « Le problème du substrat des accidents constitutifs dans les commentaires à l'*Isagoge* d'Abélard et du Pseudo-Raban (P3) », dans C. Erismann & A. Schniewind (eds), *Compléments de substance, Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2008, p. 67-84.

> l'animal formé par la rationalité est l'animal formé par l'irrationalité, et donc que l'animal rationnel est l'animal irrationnel, et qu'ainsi dans la même <chose> les contraires consistent simultanément[35].

La référence à Caramuel et Vázquez est précieuse. Elle révèle la source de toute l'historiographie de TUI et de TUA au XIX^e^ siècle, le monteur du dispositif articulé dans la séquence RÉALISME-PANTHÉISME-MONOPSYCHISME : Pierre Bayle, plus précisément l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique*, qui est le premier à invoquer les deux auteurs, à propos d'Abélard. « Vous allez voir un passage qui nous apprendra que Pierre Abélard est accusé d'avoir dit que toutes choses étaient Dieu, et que Dieu était toutes choses », écrit, en effet, Bayle, et de citer Juan Caramuel y Lobkowitz (1606-1682), citant lui-même Gabriel Vázquez (1549-1604) et Theodor Smising (*c.* 1580-1626) :

> *Deum esse omnia, et omnia esse Deum, eum in omnia converti, omnia in eum transmutari asseruit* (Il a affirmé que Dieu était tout et que tout était Dieu, qu'il se transformait en tout et que tout se transformait en lui)[36].

L'*a priori* historique d'Ubaghs est la *Querelle du panthéisme* et, à travers elle, la *Querelle de l'athéisme* – le *Pantheismusstreit* et l'*Atheismusstreit* deux querelles modernes, deux querelles allemandes, lancées par la publication en septembre 1785 des *Lettres* de Jacobi *à Moses Mendelssohn sur la philosophie de Spinoza*, portant sur la question de savoir si Lessing était ou non spinoziste, et qui, d'un terrain l'autre, verront Jacobi et Fichte ferrailler jusque dans les années 1810[37].

---

35 PETRUS ABELARDUS, *Super Porphyrium*, II.1.2., éd. B. GEYER, p. 11, 10-16, trad. C. LAFLEUR, J. CARRIER, « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus'* : *Super Porphyrium* », § 26, dans V. BUFFON, C. LAFLEUR et F. LORTIE, *Intuition et abstraction (II)*, dans *Laval théologique et philosophique*, 68/1 (2012), p. 129-210. https://doi.org/10.7202/1010218ar. Sur ce texte, cf., également DE LIBERA, *L'Art des généralités*, p. 320.

36 P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, art. « Spinoza », (A), éd. 1715, p. 612a. L'affirmation de Caramuel figure dans le développement consacré à la théologie d'Empédocle (*Empedoclea Theologia*). Cf. IOANNES CARAMUEL DE LOBKOVITZ, *Philosophiæ Realis*, lib. III, sect. III, *Rationalis et realis philosophia*, § 1046, Lovanii, E. De Witte, 1642, p. 175 a : « Primam elementorum concordiam esse Deum & materiam ex quâ reliqua fierent, docuit Empedocles, ut superius notavimus. Hæc erat illius ætatis Theosophia, hæc notitia quæ de Causa-principe habebatur. Iam tandem obsoleverat, & inter veterum somnia & phantasmata recensebatur. Eam inter veteris philosophiæ parietinas & rudera revocavit Petrus Abailardus, ingenio audax, & famâ celeber : sepultam cineribus invenit, et quasi Euridicen Orpheus ab inferis tandem revocavit : Testor Vazquezium I°. part., quæst. 3, art. 8, num. 28. et Smisingum de Deo uno tract. I, disp. 2, quæst. 2, num. 54, *Deum esse omnia, et omnia esse Deum, eum in omnia converti, omnia in eum transmutari asseruit*, quia Empedoclæâ, aut fortè Anaxagoricâ præventus Theosophiâ, distinguebat species secundum solam apparentiam, nempe quia aliquot atomi in uno subjecto erant eductæ quæ latebant in alio ». Pour Smisingus, cf. THEODOR SMISING, O. F. M. Obs., *Disputationum theologicarum tomus primus de Deo uno*, Antwerpen, 1624.

37 Sur ce point, cf. K. HAMMACHER (éded.), *Fichte und Jacobi : Tagung der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung*, Amsterdam -Atlanta, GA, Rodopi, 1998.

Preuve de la centralité de l'article de Bayle et de la figure de Spinoza, les adversaires d'Ubaghs, en Belgique, s'efforcent, lors de l'« Affaire de Louvain », de l'enrôler à son tour sous la bannière d'un panthéisme directement issu du réalisme des essences qu'ils attribuent à Duns Scot, en s'appuyant sur les travaux de l'abbé François Para du Phanjas (1724-1797). Dans son livre sur *L'Affaire*, Adolphe Charles Peltier évoque longuement sa *Théorie des êtres insensibles*, développant l'argumentation de Bayle, dans le cadre d'une distinction entre « nature bannale » (*sic*) et « idée précisive », *hapax* philosophique, qui mériterait une étude en soi.

> Dès le siècle dernier, le célèbre auteur de la *Théorie des êtres insensibles*, l'abbé Para-du-Phanjaz, avait saisi comme nous l'étroite affinité du système des réalistes, tel que je viens de l'exposer, avec le panthéisme des philosophes modernes. Voici ce qu'il en a dit avec son érudition ordinaire : « Le fameux Bayle, qui ne voyait pas mal les choses, quand il n'était pas dominé et aveuglé par son fanatisme d'incrédulité, par sa manie d'assembler des nuages contre la religion, ne trouvait aucune différence réelle entre les natures uniques et universelles des Scotistes (admises aujourd'hui par M. Ubaghs) et la substance unique et universelle de Spinosa. C'est en effet, de part et d'autre, une nature unique, qui se transforme en différentes espèces ou en différents individus, par le moyen de différentes formalités ou de différentes modifications, qui lui sont intrinsèquement ajoutées et appliquées, et qui la diversifient sans détruire son unité. Spinosa n'a fait qu'étendre et généraliser l'idée scotistique, en l'appliquant à l'universalité des choses, et en l'infectant de tout le poison de l'athéisme. Et si une absurdité pouvait être plus philosophique qu'une autre, il parait que le système de Spinosa aurait cet avantage sur celui des Scotistes. Car, si une unique nature-caillou, par exemple, peut être tous les cailloux possibles ; pourquoi une unique nature-substance ne pourrait-elle pas être toutes les substances possibles ? Et si une même et unique nature bannale peut être toutes les choses possibles, pourquoi admettre dans l'universalité des choses, comme font les Scotistes (et M. Ubaghs), plusieurs natures bannales, par exemple, une nature bannale-homme, et une nature bannale-lion ?[38].

---

38 Cf. A. C. Peltier, *Affaire de Louvain. Traditionalisme et ontologisme, pour faire suite aux Lettres au R. P. Dechamps*, Reims – Paris – Luxembourg, 1862, p. 97-98. Le texte de Para-du-Phanjaz cité par Peltier se trouve dans F. Para du Phanjas, *Théorie des êtres insensibles ou cours complet de métaphysique sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde, avec une table alphabétique des matières, qui fait de tout cet ouvrage un vrai dictionnaire de métaphysique ou de philosophie*, t. 1, Paris, Cellot & Jombert, 1779, § 329, p. 364. Même texte dans les *Élémens de métaphysique sacrée et profane ou Abrégé du cours complet de métaphysique et de La philosophie de la Religion* de M. l'Abbé Para du Phanjas, par l'auteur, Paris, Jombert, 1780, § 227, p. 160-161. Au § 328 de *La Théorie…*, p. 363 (*Élémens…*, § 226, p. 160), où il expose la thèse de « quelques philosophes scotistes dans les siècles de barbarie qui imaginèrent les *universaux de la part de la chose* » (traduction du latin *ex parte rei*), Para-du-Phanjas exemplifie la nature-homme à l'aide de deux personnages, Ariste et Clitandre, tirés des *Femmes savantes*. Pour la nature-cheval, il nomme Bucéphale et Rossinante. Au XVIII^e^ siècle Brunellus, le cheval titulaire du Moyen-Âge central est mort. De même que la *Platonitas* et la *Socratitas* de Boèce remplacées par l'Aristéité et la Clitandréité. Cf., pour la nature 'bannale' *homme* : « 1°. Ariste & Clitandre sont hommes : parce qu'ils font intimement incorporés l'un & l'autre, avec cette unique

A l'époque, le panthéisme désigne soit l'absorption de Dieu dans le monde soit celle du monde en Dieu. Cousin et les cousiniens en attribuent la paternité à Spinoza, en s'appuyant sur *Éthique* I, 15 : *Tout ce qui est, est en Dieu et rien ne peut sans Dieu être ni être conçu.* Leur fer de lance est la traduction d'Émile Saisset, un des principaux disciples de Cousin – qui occupera la charge du cours de *Philosophie grecque et latine* du Collège de France de 1853 à 1857. La traduction de Saisset est publiée en 1842[39] – trois ans avant les articles d'Ubaghs. C'est une œuvre militante, dont Pierre-François Moreau a étudié le rôle dans le *contexte français*, passablement complexe, de la *lutte contre le panthéisme* des années 1860[40]. Une chose est claire : pour nombre de modernes, en France comme en Allemagne, *le panthéisme est l'antichambre de l'athéisme* ou ce qui revient au même : *l'athéisme est le noyau dur du panthéisme spinoziste*.

Pour l'histoire de la philosophie médiévale, enrôler Abélard sous la bannière du panthéisme, comme le font Rousselot, Caramuel et Vázquez, est l'ultime disgrâce – la dernière *calamitas* historiographique d'une histoire personnelle déjà bien riche en malheurs. Avec un Abélard panthéiste, il ne manquerait plus qu'Averroès pour avoir l'esquisse du tableau brossé par Renan à partir de la controverse du IX^e^ siècle de Ratramne de Corbie avec Macaire et le « moine de Beauvais » sur l'Âme universelle, et pouvoir accéder aux deux intrigues nouées en 1852, dans *Averroès et l'averroïsme* : réalisme des universaux et monopsychisme.

Grâce à Ubaghs, il n'y a pas à attendre Renan : c'est fait dès 1845. Ubaghs évoque en toute précision le monopsychisme dans le cadre théorique du panthéisme. Voici ce qu'il écrit :

> Le *monopsychisme* est l'opinion qu'il n'y a qu'une âme qui subsiste réellement et que toutes les âmes individuelles n'en sont que des modifications passagères (4) ; cette opinion a été répandue au moyen âge *à la suite du panthéisme* (5), *dont elle est une véritable conséquence*[41].

Nature universelle, qu'on nomme Nature humaine. Ariste & Clitandre font deux hommes : non en ce sens qu'il y ait dans ces deux individus, deux natures humaines ; mais en ce sens qu'à cette nature unique & bannale, sont ajoutées & appliquées certaines formalités individuelles, telles entre autres que la Clitandréité & l'Aristéité, qui font que cette nature unique devient propre à plusieurs individus ».

39 Cf. *Œuvres de Spinoza traduites en français pour la première fois*, seconde série, *Éthique. Réforme de l'Entendement. Correspondance*, trad. É. Saisset, Paris, Charpentier, 1842. Dans cette édition Saisset est présenté comme « Professeur de Philosophie au Collège royal de Henri IV » (l'actuel Lycée Henri IV).

40 Cf. P.-F. Moreau, « Traduire Spinoza : l'exemple d'Émile Saisset », dans A. Tosel, P.-Fr. Moreau & J. Salem (dir.), *Spinoza au XIX^e^ siècle*. Actes des journées d'études organisées à la Sorbonne (9 et 16 mars, 23 et 30 novembre 1997), Paris, Éditions de la Sorbonne (Philosophie | 15), 2008, p. 221-230.

41 Ubaghs, « Du Problème ontologique des universaux. § IV. Suite des trois systèmes exposés », dans *Revue Catholique*, n°5, juillet 1845, p. 233. Les chiffres (4) et (5) dans le texte correspondent à deux appels de note. Gérard Ubaghs y fait deux observations : dans la *Note (4)* : que sa définition du monopsychisme est « la définition donnée par Leibnitz, *Essais de théodicée*, n. 7-9 », entendons : les § § 7-9 du *Discours préliminaire sur la conformité de la foi avec la raison* de 1710. Dans la *Note*

Les *minores* sont de bons témoins de l'émergence des paradigmes. Il en va de même des éditeurs et des traducteurs. Et, naturellement, des notes en bas de page, célébrées par Anthony Grafton[42]. Au XIX^e^ siècle, en France, il y a une épistémè cousinienne, dont Renan comme d'autres tend à s'émanciper[43]. *Averroès et l'averroïsme* en relève encore, qui est dédié à Cousin, qui en a inspiré le projet. Tous les acteurs des années 1850 ont en main une ou plusieurs pièces du « dossier Spinoza », autant de points de départ pour un itinéraire et, ultimement, une ou plusieurs « intrigues ». Chacun, philosophe, historien, érudit, passeur, a sa *version* de l'histoire. Il n'y en a qu'un qui, d'article en article, d'un dictionnaire justement appelé « historique » et « critique » assemble ses pièces d'Aristote à Spinoza. C'est Pierre Bayle, cent-cinquante ans plus tôt. Voici ce qu'il écrit à la remarque (C) de l'article « Césalpin » (Andrea Cesalpino, 1519-1603)[44].

> (C) *Ses principes ne différaient guère de ceux de Spinosa*.] Il admettait avec Aristote des intelligences motrices dans les sphères célestes ; mais *il les réduisait toutes à une seule substance* : il admettait aussi des anges, ou des démons ; mais il disait que ce n'étaient que des particules de Dieu unies à une matière fort subtile. Bien plus, il prétendait que l'âme de l'homme, et l'âme des bêtes, étaient des portions de la substance de Dieu : de sorte que s'il reconnaissait plusieurs démons et plusieurs âmes, ce n'était que par rapport à la matière, car hors de la matière il n'admettait point le nombre pluriel. *Il n'y avait donc selon lui qu'une âme, qu'une intelligence humaine, qui se multipliait à proportion que les hommes se multipliaient*[45]. *L'unité, que les scotistes reconnaissent dans les genres et dans les espèces, est dans le fond la*

---

(5), il précise que cette thèse a été condamnée deux fois : en 1270 par Étienne Tempier, comme il est relaté dans *L'histoire de l'université de Paris* de Du Boulay, en 1513, par Léon X au Concile de Latran V, dont il cite un extrait.

42 Cf. A. Grafton, *Les Origines tragiques de l'érudition. Une histoire de la note en bas de page*, Paris, Seuil (La Librairie du XXI^e^ siècle), 1998, qui fait une bonne place à Pierre Bayle.

43 Sur l'histoire de la philosophie en France et en Europe en cette période décisive, voir les ouvrages fondamentaux de Catherine König-Pralong, *Médiévisme philosophique et raison moderne. De Pierre Bayle à Ernest Renan*, Paris, Vrin, 2016 ; *La colonie philosophique. Écrire l'histoire de la philosophie aux XVIII^e^-XIX^e^ siècles*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2019 et l'article pionnier : « L'histoire médiévale de la raison philosophique moderne (XVIII^e^-XIX^e^ siècles) », dans *Annales HSS*, 2015/3, p. 667-711 *(Open Access)*.

44 Bayle, *Dictionnaire*, vol. II, art. « Césalpin », Remarque (B), Rotterdam, Reiner Leers, 1697, p. 811a ; Remarque (C) dans l'édition de 1820, t. 5, p. 19a-b.

45 Bayle, « Césalpin », Remarque (B), note (e) p. 811a ; dans l'édition de 1820, p. 19a, note 19 : « Voyez Vossius, *De Origine et Progr. Idololatriae*, lib. II, cap. XL, pag. 531, edit. Francof, 1675. »

même chimère que celle de Césalpin[46] *: et il n'a fallu qu'un peu d'esprit méthodique, pour former de là le système de Spinosa*[47].

Le dispositif tendu entre les articles « Abélard », « Averroès », « Césalpin », « Spinoza », les renvois opérés d'une remarque à l'autre, d'un article à l'autre forment une sorte de structure, qui est à la fois une grille d'intelligibilité et une matrice pour engendrer de nouveaux « faits » au croisement de nouveaux itinéraires. Avant d'arriver à la notion d'archéologie philosophique j'assignais à l'histoire de la philosophie deux objets étroitement imbriqués : l'histoire des « corpus » et l'histoire des « réseaux ». Le panthéisme des années 1850 en France est le *produit relatif d'un corpus et d'un réseau*. Ce n'est pas le dieu Achar décrit par Bernier qui est au centre de la toile du panthéisme, donc de « l'athéisme spéculatif caché », dont parlait Leibniz à propos d'Averroès, c'est Spinoza, ou plutôt le « Spinoza » de Bayle, « à la façon d'une araignée qui produit une toile qu'elle tire de son nombril, et qu'elle reprend quand elle veut »[48].

***

46 Bayle, « Cesalpin », Remarque (B), note (f), p. 811a : « Voyez ci-dessus p. 24, Remarque C. » L'édition de 1820, p. 19a, note 20 est plus explicite : « Voyez tome I, pag. 55, la remarque (C) de l'article Abélard. » Ladite remarque concerne Guillaume de Champeaux, en qui Bayle dénonce « un spinozisme non développé ». B. Hauréau, l'auteur de l'*Histoire de la philosophie scolastique* couronnée par le prix mis au concours par Cousin en 1845, reprend le diagnostic de Bayle, auquel s'oppose Michaud. *Guillaume de Champeaux et les écoles de Paris au XII^e siècle, d'après des documents inédits*, publié à Paris, chez Didier, en 1867, est le premier plaidoyer à décharge qu'ait trouvé l'adversaire malheureux d'Abélard. Michaud s'y révèle le double critique de Renan et de Bayle. À Renan il reproche d'avoir voulu soustraire Averroès à la généalogie du monopsychisme, tracée depuis l'épisode du monastère de Corbie au IX^e siècle, dont il donne la même définition qu'Ubaghs, en ciblant spécialement le texte sur la « révoltante absurdité de l'unité des âmes » et « l'argument sans cesse répété d'Albert et de Thomas ». « Le monopsychisme, écrit-il, page 202, prétend qu'il n'y a qu'une âme réellement subsistante, dont toutes les âmes individuelles ne sont que des modifications passagères. C'est au neuvième siècle, au monastère de Corbie, que cette opinion apparut pour la première fois. *Quoi qu'en dise M. Renan, elle a été renouvelée par Averroès*. » À Bayle il reproche d'avoir fait de Guillaume « l'ancêtre de Spinoza », autrement dit du panthéisme – et plus profondément d'avoir superposé au conflit du nominalisme et du réalisme, celui du dualisme et du panthéisme. Aux deux pris ensemble, Renan et Bayle, il reproche d'avoir « confondu le réalisme en psychologie avec le monopsychisme » ou, pour mieux dire, de considérer que « le monopsychisme, c'est *le réalisme appliqué à la psychologie* ».

47 Bayle, « Césalpin », Remarque (B), p. 811a.

48 Voir le passage des *Voyages de François Bernier contenant la description des états du Grand Mogol, de l'Hindoustan, du Royaume de Kachemire*, etc., Amsterdam, 1699, sur l'universelle araignée du « Goultchez-raz, ou Parterre des Mystères », cité par Bayle, art. « Spinoza », Remarque (A), p. 424b : « … ces cabalistes, ou Pendets indous que je veux dire, poussent l'impertinence plus avant que tous ces philosophes, et prétendent que Dieu, ou cet être souverain qu'ils appellent Achar, immobile, immuable, ait non-seulement produit ou tiré les âmes de sa propre substance, mais généralement encore tout ce qu'il y a de matériel et de corporel dans l'Univers ; et que cette production ne s'est pas faite simplement à la façon des causes efficientes, mais à la façon d'une araignée qui produit une toile qu'elle tire de son nombril, et qu'elle reprend quand elle veut. »

De quelque façon qu'on aborde les termes *athéisme, panthéisme* et *monopsychisme*, on retourne à l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* et à la métonymie qui, système oblige, ramène tout le spinozisme à l'unique fondement, à la destruction duquel s'emploie Bayle.

> … je ne me suis attaché qu'à réfuter la proposition qui est la base de son système, et qu'il exprime le plus clairement du monde. Je me suis borné à combattre ce qu'il établit nettement et précisément comme son premier principe ; savoir que *Dieu est la seule substance qu'il y ait dans l'Univers, et que tous les autres êtres ne sont que des modifications de cette substance*[49].

Mais, je l'ai dit, le rôle de Bayle ne se limite pas à ce que trame du spinozisme le riche article directement consacré à Spinoza. C'est dans l'article « Averroès », que Bayle met en place le *nexus* Averroès-Spinoza : il y explique que l'on peut réfuter Spinoza comme on réfute Averroès. Le *même argument* qui ruine la théorie averroïste de l'unité/unicité de l'intellect vaut pour ruiner la théorie spinoziste de l'unité/unicité de la substance. Cet argument, qui repose sur le principe de non-contradiction (PNC), est une application de ce que j'ai appelé le « principe de consistance (subjective) du vouloir » (PCV), dont j'ai retracé l'histoire à partir des formulations de Sergius 1er, patriarche de Constantinople de 610 à 638, lors des controverses sur le monothélisme[50] – je rappelle les deux :

> $PNC_{déf.}$: Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport[51].
> $PCV_{déf.}$: il est impossible que pour un seul et même SUJET *(heni kai tô autô hupokeimenô)*, deux volontés *(duo thelèmata)* contraires subsistent en même temps et sous le même rapport *(hama kai kata tauton)*[52].

Dans l'article « Averroès » du *Dictionnaire historique et critique*, Bayle applique PCV à l'intellect et à la pensée – contre Averroès – et étend ce principe de consistance (subjective) de la pensée à la substance de Spinoza :

> Les opinions contraires qui règnent parmi les hommes ne sauraient loger ensemble dans un seul entendement.

Et d'expliquer :

> Cette dernière objection a la même force contre ceux qui voudraient dire que cet intellect est Dieu. *C'est aussi par là que l'on réfute invinciblement le Spinozisme*[53].

---

49 BAYLE, art. « Spinoza », p. 629.

50 Cf. A. DE LIBERA, *La Volonté et l'action. Cours du Collège de France 2015*, Paris, Vrin, 2017, p. 317-328.

51 ARISTOTE, *Métaph.*, IV, 3, 1005b19-20 : Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό, trad. TRICOT, p. 195.

52 *Acta Conciliorum oecumenicorum, Volumen II Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Pars 2 Concilii Actiones XII-XVIII. Epistulae. Indices*, éd. R. RIEDINGER, Berlin, De Gruyter, 2012, p. 542, 16-17. Sur PCV, cf. A. DE LIBERA, *Le Sujet de la passion*, cours du Collège de France 2016, Paris, Vrin, 2021.

53 BAYLE, art. « Averroès », (E), p. 421a ; éd. 1820, volume 1, p. 535b.

Voilà de quoi rebaptiser flatteusement notre « argument des contraires », alias « argument de la substance », alias « argument sans cesse répété par Albert et Thomas ». J'en ai fait le titre de cet amical hommage : *l'objection invincible* – ou la fille de Minos (PNC) et de Pasiphae (PCV).

Bayle aura une foule d'émules.

Chacun brode sa version de l'objection. À la fin des années 1770, notre vieille connaissance l'abbé Para du Phanjas moque :

> … ce Dieu de Spinosa, tyran dans Néron, bienfaisant dans Titus, chaste dans Lucrèce, licencieux dans Sardanapale, qui aboye dans un chien, rugit dans un lion, naît dans un enfant, meurt dans un vieillard, se couvre de gloire dans Turenne, & d'infamie dans Ravaillac[54].

Mais l'argument n'est pas neuf, que l'on peut tracer jusqu'au *Pséphos* de Sergius et à ce monothélisme que, en plein XIX^e^ siècle, sur le fil de notre seconde séquence, RÉALISME-PANTHÉISME-ANIMISME, les partisans du vitalisme de Paul-Joseph Barthez (1734-1806) et l'École de Montpellier n'hésitent pas à imputer à Bouiller et à l'animisme[55]. On peut, toutefois, remonter plus avant encore, en suivant l'intrigue latine, du côté des sources d'Augustin, de Ratramne et de Macaire.

***

Augustin et Victorinus sous-tendent le débat de Ratramne de Corbie avec le disciple de Macaire l'Irlandais et Macaire lui-même. Mais à travers eux Plotin et Porphyre : Augustin, avec Plotin, pour l'âme, Marius Victorinus, avec Porphyre, pour l'*ousia*. De fait, c'est à l'*Ennéade* IV, IX, autrement dit au *Traité 8*, confortée par ses textes satellites dans les *Ennéades*, mais aussi dans les *Sentences* et les *Symmikta Zetemata* de Porphyre, qu'il faut remonter pour trouver le dispositif qui articule le mieux les textes du *De quantitate animae* d'Augustin et le dossier de Ratramne. Une matrice, contenant les arguments, mais aussi et d'abord la *triple question* qui articule les deux paradigmes de l'*unité des âmes* (pour le panthéisme) et de l'*unité de l'âme*

---

54 F. PARA DU PHANJAS, *Théorie des êtres insensibles ou cours complet de métaphysique sacrée et profane, mise à la portée de tout le monde, avec une table alphabétique des matières, qui fait de tout cet ouvrage un vrai dictionnaire de métaphysique ou de philosophie*, t. 1, Paris, Cellot & Jombert, 1779, § 810, p. 260. Même texte dans les *Éléments de métaphysique sacrée et profane ou Abrégé du cours complet de métaphysique et de La philosophie de la Religion* de M. l'Abbé Para du Phanjas, par l'auteur, Paris, Jombert, 1780, § 585, p. 474.

55 Les « Montpelliérains » ne sont pas avares en accusations, en cette fin d'un siècle coincée entre *Quanta cura* (8 décembre 1864) et la *Loi de séparation des Églises et de l'État* (9 décembre 1905). Dans *Le principe vital et l'âme pensante* (1873) Bouillier rappelle que, pour faire bonne mesure, certains partisans du duodynamisme combinent *panthéisme* et *monothélisme*, pour écraser l'*animisme* sous les deux chefs d'hérésie réactivés par la modernité contre le monstre théorique bâti à partir d'Averroès et de Spinoza – et d'évoquer sur ce point un certain docteur Cerise : « Quelle doctrine, de nos jours, a échappé à cette accusation de panthéisme, devenue presque ridicule, à cause de l'abus qui en a été fait ? 'L'animisme, dit le docteur Cerise, est l'expression logique, en médecine et en physiologie, du panthéisme.' Au *monothélisme dont elle accuse l'animisme*, l'École de Montpellier ne dédaigne pas non plus de joindre le *panthéisme* » (BOUILLIER, *Le principe*, p. 477).

(pour l'animisme), tels que l'on pouvait les dégager de la traduction des *Ennéades* par Marie-Nicolas Bouillet (1798-1864), parue en trois volumes entre 1857 et 1861.

> De même que l'âme de chaque animal est une, parce qu'elle est présente tout entière dans tout le corps, et qu'elle est ainsi réellement une, parce qu'elle n'a pas une de ses parties dans un organe, une autre dans un autre organe ; de même que l'âme sensitive est également une dans les êtres qui sentent, et que l'âme végétative est partout tout entière dans chaque partie des végétaux ;
> Q1 : *de même*, mon âme et la tienne n'en font-elles qu'une ?,
> Q2 : toutes les âmes n'en font-elles qu'une ?,
> Q3 : et l'Âme universelle, présente dans tous les êtres, est-elle une parce qu'elle n'est pas divisée à la manière d'un corps, mais qu'elle est partout la même ?[56].

Q1, la première question traitée effectivement, articule les deux types d'unité en sens inverse du déploiement opéré d'Ubaghs et de TUA (unité des âmes) à Bouillier et à TUA* (unité de l'âme), du monopsychisme panthéiste à l'animisme :

> Considérons d'abord, écrit Plotin, si l'on a le droit d'affirmer que toutes les âmes n'en font qu'une dans le sens où l'on dit que l'âme de chaque individu est une (Ἀλλὰ πρότερον λεκτέον, εἰ ὀρθῶς λέγεται τὸ μίαν τὰς πάσας, ὥσπερ ἡ ἑνὸς ἑκάστου)[57].

Q1 ne permet pas seulement de comprendre pourquoi les deux paradigmes modernes du panthéisme et de l'animisme se succèdent, se rencontrent, se mêlent, se présupposent, s'impliquent – dans le récit, dans les documents qu'ils exhument, les autorités qu'ils allèguent. Elle est de celles qui font secrètement communiquer les univers de discours, les *épistèmai* d'Augustin et d'Averroès dans l'histoire et l'historiographie. La question de Plotin fonde, explique, justifie, donne à entendre – au choix – la mise en relation du monopsychisme averroïste, l'univers du *De anima* et du *Grand commentaire* avec le scénario ontologique réaliste ratramnien de Renan, d'Ubaghs et de Bouillier.

---

56 Cf. Plotin, *Ennéade* IV, ix, trad. M.- N. Bouillet, *Les Ennéades de Plotin, chef de l'école néoplatonicienne* traduites pour la première fois en français …, t. 2, Paris, L. Hachette & Cie, 1859, p. 495, qui poursuit : « Pourquoi, en effet, l'âme qui est en moi serait-elle une, et l'Âme universelle ne serait-elle pas une également, puisqu'elle n'est pas plus que la mienne une étendue matérielle ni un corps ? Si mon âme et la tienne procèdent de l'Âme universelle et que cette Âme soit une, mon âme et la tienne ne doivent faire qu'une âme. Si l'on suppose que l'Âme universelle et la mienne procèdent d'une Âme une, toutes les âmes dans cette hypothèse ne font encore qu'une âme. Il faut donc examiner en quoi consiste cette Âme qui est une. »

57 La suite du texte pose les prémisses de l'argument mis en scène par Bayle dans l'« objection invincible » : « Il semble absurde de prétendre que mon âme et que la tienne n'en font qu'une en ce sens : car il faudrait alors que tu sentisses quand je sens, que tu fusses vertueux quand je le suis, que tu eusses les mêmes désirs que moi, que nos âmes éprouvassent non seulement les mêmes sentiments l'une que l'autre, mais encore les mêmes sentiments que l'Âme universelle, en sorte que chaque sensation éprouvée par moi fût ressentie par l'univers entier. Si toutes les âmes n'en font qu'une de cette manière, pourquoi une âme est-elle raisonnable et l'autre irraisonnable, pourquoi celle-ci est-elle dans un animal et celle-là dans un végétal ? D'un autre côté, si nous n'admettons pas qu'il y ait une Âme une, nous ne pourrons expliquer l'unité de l'univers ni trouver pour les âmes un principe unique. »

Il y a *genèse* ici, *parce qu'il y a structure*. L'histoire des philosophies prémoderne et moderne se nourrit de ces migrations de questionnaires, de distinctions, de modèles grecs, romains, latins, byzantins, arabes, hérités du Moyen Âge. L'articulation des trois rapports : Dieu / monde, âme / corps, intellect / humanité sur la base de la distinction entre deux modes d'immanence du tout à ses parties, ce que Henry More a appelé le « *holenmerianism* » (que nous dirions aujourd'hui « rapport méréologique ») : *totus in toto et totus in qualibet parte* (TTTP), pour une entité présente tout entière dans un tout et tout entière dans chacune de ses parties, *totus in toto et pars in parte* (TTPP), pour une entité présente tout entière dans un tout et partiellement dans chaque partie[58] constitue un schème de fond, dont le rôle structurant n'est jamais démenti de l'Antiquité (Aristote, Plotin, Porphyre, Augustin)[59] à l'Âge classique (Descartes), en passant par le Moyen Âge et la Seconde Scolastique[60].

Les structures théologiques ont une extraordinaire longévité, qui nous oblige à poser sur la base qu'elles offrent la question de la continuité, de la discontinuité et de l'holisme en histoire de la philosophie.

Le rapport TTTP mis en œuvre dans les *Enn*. IV, 9 [8], fait partie d'un complexe auquel appartiennent IV, 2 [4], 1, 64-66 (« elle [l'âme] est indivisible, parce qu'elle est *tout entière dans toutes les parties et dans une partie quelconque de ce corps* »), IV, 1 [21], 1, 20-21 (« elle [l'âme] se donne au corps tout entier ; *tout entière dans le corps tout entier, elle y est sans partage* ; mais parce qu'elle est en tout corps, elle est partagée ») ; IV, 3 [27], 8, 42-45 (« elle [l'âme] ne se sépare jamais d'elle-même, fût-elle dans un doigt ou un bout du pied ; elle est dans le corps qu'elle pénètre, par exemple dans chaque partie différente d'une plante, même dans une bouture qu'on en a séparée »). C'est de ce complexe que relèvent, chacun à sa manière, Averroès et Spinoza.

Les deux ont en commun de pousser à fond la singularité du rapport de l'âme au corps exprimée dans la justification plotinienne de TTTP.

> Elle reste en effet tout entière avec elle-même, mais « elle est divisée dans les corps » du fait de la divisibilité qui appartient en propre aux corps, lesquels ne peuvent recevoir l'âme sous le mode de l'indivision. Dès lors, sa division est une affection des corps, non pas de l'âme[61].

---

58 Sur le *Holenmerianism* (ou *Holenmerism*), Augustin, Plotin et Henry More, cf. A. de Libera, *La Quête de l'identité*, Paris, Vrin, [1]2008 [[2]2016], n. 4*, p. 438-445.

59 Au Moyen Âge, l'analyse holenmériste est principalement mobilisée pour rendre compte *a)* de l'omniprésence de Dieu dans le monde et *b)* de l'union de l'âme et du corps.

60 Sur les usages cartésiens de TTTP, ses circonstances, ses sources et ses limites, cf. M. Rozemond, « Descartes on Mind-Body Union and Holenmerism », dans *Philosophical Topics*, vol. 31, 2003, p. 343-367, qui examine en détail les principaux textes de Thomas et de Suárez. Sur le *Holenmerianism* et More, cf. J. Reid, « The Evolution of Henry More's Theory of Divine Absolute Space », dans *Journal of the History of Philosophy*, 45/1 (2007), p. 79-102. Rappelons que More considère Descartes comme le « prince des Nullibistes », pour qui, les esprits (l'âme humaine, mais aussi bien Dieu), étant inétendus, ne sont *nulle part*.

61 Cf. Plotin, *Traités 1-6*, trad. L. Brisson, J.-F. Pradeau, Paris, GF, 2015.

Dire que « la division de l'âme dans les corps est une affection des corps, non de l'âme », c'est mettre en œuvre un décrochage aussi spectaculaire que l'attribution averroïste de la pensée à l'homme *par dénomination extrinsèque à partir de l'intellect.*

On peut se demander pourquoi la génération des Renan, des Ubaghs et des Bouillier n'a pas exploré davantage les textes de Plotin et de Porphyre manifestement apparentés aux sources augustiniennes de la « controverse » du IX^e^ siècle sur l'âme universelle. C'est tout particulièrement frappant pour les Ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά, les *Sententiae ad intelligibilia ducente*s publiées en 1857 par Marie-Nicolas Bouillet sous le titre de *Principes de la théorie des intelligibles*, dans le cadre de sa traduction des *Ennéades* de Plotin, parmi les *Fragments de philosophes néoplatoniciens pour servir d'introduction à l'étude des Ennéades*, comprenant outre les *Sentences*, le *Traité des facultés de l'âme* (fragments conservés par Stobée[62]), quelques fragments d'Ammonius Saccas, le maître de Plotin, sur l'âme (conservés par Némésius) et de Numénius sur le Bien (conservés par Eusèbe). Une bonne partie des *Sentences* est, de fait, consacrée à l'élucidation de TTTP – « mais aussi des principes fondamentaux de la doctrine Néo-platonicienne », mis « dans une lumière toute nouvelle » sous une forme où, comme l'écrit Bouillet, « règne, au lieu de l'obscurité ordinaire à Plotin, l'heureuse clarté qu'on remarque dans tous les ouvrages de Porphyre ». Pourtant, Bouillet remarquait lui-même, il est vrai dans une note, le rapport existant entre … Averroès et le complexe questions-réponses des *Ennéades*, en s'appuyant à la fois sur la *Theologia platonica* de Marsile Ficin et sur le résumé du *De unitate intellectus* de Thomas par Charles Jourdain. Qui plus est, il notait que, dans sa réfutation du spinozisme, Fénelon se servait d'un argument de Plotin contre la théorie des âmes particulières comme parties de l'âme universelle[63].

La référence à Fénelon peut, aujourd'hui, surprendre. Pourtant, en 1866, la nouvelle édition du *Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs* « accompagnée de notes philosophiques, littéraires, *etc.* » (*sic*) par un « ancien professeur de philosophie », en l'occurrence l'abbé Barbe[64], en donne l'explication, en proposant un renvoi explicite au nœud du réseau formé par TSU, TUI, TUA, sous la houlette

---

62 Texte qui contient une analyse de la distinction entre parties et fonctions de l'âme. Bouillet évoque à ce propos M. Vacherot, *Histoire de l'École d'Alexandrie*, t. II, p. 45-48, qui entre peu dans le détail. L'École d'Alexandrie avait été mise au programme du baccalauréat par Guizot en 1832 (point n°37. « Faire connaître les principales écoles grecques, depuis Socrate jusqu'à la fin de l'école d'Alexandrie »). Sur le *Traité des facultés de l'âme* (*On the Powers of the soul*), cf. M. Chase, « Porphyry on the Cognitive Process », dans *Ancient Philosophy*, 30 (2010), p. 383-405.

63 Cf. Plotin, *loc. cit.*, trad. Bouillet, p. 266 : « Pour les nombres et les figures géométriques, comme pour les corps, il est évident que le tout est nécessairement diminué par sa division en parties, et que chaque partie est plus petite que le tout. Ayant pour essence d'être des quantités déterminées, mais non la quantité en soi, ces choses doivent être susceptibles d'augmentation et de diminution. Ce n'est certes pas dans ce sens que l'on peut entendre parties en parlant de l'Âme. Car l'Âme n'est pas une quantité comme une dizaine, qui forme un tout divisible en unités ; autrement, il s'ensuivrait une foule d'absurdités… »

64 Cf. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu et de ses attributs*. Nouvelle édition, précédée d'une introduction et accompagnée de notes philosophiques, littéraires, etc., par M. l'Abbé E. Barbe, ancien professeur de philosophie, Paris-Lyon, Jacques Lecoffre et C^ie^, 1866.

de l'objection invincible : l'article « Spinoza » du *Dictionnaire historique et critique* de Bayle. Il faut ici lire ensemble le texte de Fénelon, et une dernière fois, une « note de bas de page », du bien oublié abbé Barbe :

> Il faudrait encore admettre une autre absurdité et contradiction manifeste : c'est qu'y ayant une identité réelle entre toutes les parties qui feraient un tout réellement un et indivisible, il s'ensuivrait que les parties ne seraient plus parties, et que l'une serait réellement l'autre : d'où il faudrait conclure que l'air serait l'eau ; que le ciel serait la terre ; que l'hémisphère où il est nuit serait celui où il serait jour ; que la glace serait chaude, et le feu froid ; qu'une pierre serait du bois, que le verre serait du marbre ; qu'un corps rond serait tout ensemble rond, carré, triangulaire, et de toutes les figures et dimensions concevables à l'infini ; que mes erreurs seraient celles de mon voisin ; que je serais tout ensemble croyant ce qu'il croit, et doutant des mêmes choses qu'il croit et dont je doute : il serait vicieux par mes vices ; je serais vertueux par ses vertus ; je serais tout ensemble vicieux et vertueux, sage et insensé, ignorant et instruit. En un mot, tous les corps et toutes les pensées de l'univers ne faisant tous ensemble qu'un seul être simple, réellement un et indivisible, il faudrait brouiller toutes les idées, confondre toutes les natures et les propriétés, renoncer à toutes les distinctions, attribuer à la pensée toutes les qualités sensibles des corps, et aux corps toutes les pensées des êtres pensants ; il faudrait attribuer à chaque corps toutes les modifications de tous les corps et de tous les esprits : il faudrait conclure que chaque partie est le tout, et que chaque partie est aussi chacune des autres parties : ce qui ferait un monstre dont la raison a honte et horreur. Ainsi rien n'est si insensé que cette vision.
>
> On trouve des réflexions du même genre dans le *Dictionnaire hist. et crit.* de Bayle (art. Spinoza) : « Les hommes n'étant (dans ce système), que la modification du même être, n'y ayant par conséquent que Dieu qui agisse et <le même Dieu en nombre> qui se modifie en Turc se modifiant en Hongrois, il y ait des guerres et des batailles, c'est ce qui surpasse tous les monstres et tous les dérèglements chimériques des plus folles têtes qu'on ait jamais enfermées dans les petites maisons <… Ainsi, dans le système de Spinoza, tous ceux qui disent *les Allemands ont tué dix mille Turcs*, parlent mal et faussement, à moins qu'ils n'entendent, *Dieu modifié en Allemands a tué Dieu modifié en dix mille Turcs* ;> et ainsi toutes les phrases par lesquelles on exprime ce que font les hommes les uns contre les autres, n'ont point d'autre sens véritable que celui-ci : *Dieu se hait lui-même, il se demande des grâces à lui-même et il se les refuse ; il se persécute, il se tue, il se mange, il se calomnie, il s'envoie sur l'échafaud*, etc., <Cela serait moins inconcevable si Spinoza s'était représenté Dieu comme un assemblage de plusieurs parties distinctes, mais il l'a réduit à la plus parfaite simplicité, à l'unité de substance, à l'indivisibilité. Il débite donc les plus infâmes et les plus furieuses extravagances qui se puissent concevoir, et infiniment plus ridicules que celles des poètes touchant les dieux du paganisme. Je m'étonne ou qu'il ne s'en soit pas aperçu, ou que les ayant envisagées il se soit opiniâtré à son principe. Un bon esprit aimerait mieux défricher la terre avec les dents et les ongles, que de cultiver une hypothèse aussi choquante et aussi absurde que celle-là>[65].

Barbe est la parfaite illustration de la (re)construction « moderne » du panthéisme comme antichambre de l'athéisme. Fénelon, dit-il, ne s'est pas laissé prendre au piège

65 Cf. Fénelon, *Traité de l'existence de Dieu*, « Seconde partie », chapitre III, § 42, p. 180-181 ; Barbe, note 1, p. 181. J'ai ajouté entre crochets <> les passages sautés par l'abbé Barbe.

du panthéisme. Il a vaincu Spinoza, il peut être aujourd'hui tout aussi efficace contre le spinozisme venu d'Allemagne[66].

Mais que serait ici Fénelon sans Bayle ? Le *Dictionnaire historique et critique* est la maison hantée du spinozisme. C'est là que rôdent, se croisent, s'interpellent tous les fantômes de Spinoza : du « moine de Beauvais » aux « nouveaux cartésiens », de *Foë kiao* (Bouddha) à Césalpin, d'Averroès aux outrances polémiques de Garasse et Durand contre Giulio Cesare Vanini[67]. Tous y ont fait leurs « débuts » historiographiques.

Le panthéisme et l'animisme ont quitté notre horizon. Il n'est pas pour autant devenu inutile de relire Bayle. Le temps de la recherche ayant, si j'ose dire, fait son œuvre, on peut y « réactiver » à présent des données restées inexploitées. On peut même y trouver un indice permettant d'identifier celui qui, dans la *Latinitas* a, en dehors de Boèce, assuré le passage du « modèle » dont est issu l'ensemble du dossier des *infortunes du réalisme*.

***

Dans la remarque (P) de l'article « Spinoza », où il évoque la condamnation par la Bulle de Léon X et le concile de Latran V des philosophes qui « réduisaient à l'unité toutes les âmes et toutes les intelligences, quoiqu'ils reconnussent que les unes étaient unies à des corps auxquels les autres n'étaient pas unies », dans cette même note où il invoque l'argument décisif « avancé par l'Espagnol », Perrerius[68] en l'occurrence, « contre ceux qui, par un sophisme tout semblable à celui de notre Spinoza, s'étaient figuré que la matière première ne différait point de Dieu », Bayle explique qu'il suffit de faire sauter « la base la plus ferme de son bâtiment » pour voir s'effondrer l'ensemble du système de l'*Éthique* – à savoir : la proposition V de la première partie : *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae ejusdem naturae sive attributi* ; « Il ne peut y avoir dans la nature deux ou plusieurs substances de même nature ou attribut ». Pour détruire ce fondement, nul besoin d'aller chercher bien loin l'explosif. Claude Lafleur appréciera, j'espère : un cours sur l'*Isagoge* suffit.

> Cette proposition ne résiste pas à l'examen logique le plus élémentaire. Une leçon sur l'*Isagoge* et c'en est fait du spinozisme : Il faut que je donne ici un exemple de la fausseté de ses premières propositions : il servira à montrer combien il était facile de renverser son système. Sa V^e^ proposition contient ces paroles, *In rerum natura*

66 Dans un tableau caractéristique des « années Renan » Barbe ajoute aux panthéistes de l'Inde, à l'École d'Alexandrie et au couple Bruno-Spinoza, *les « Allemands »* également dénoncés par Ubaghs, que sont Schelling et Hegel. Cf. *Traité de l'existence de Dieu, loc. cit.*, § 39, p. 178, note 1 : « L'idée fondamentale du panthéisme s'est produite sous des formes variées dans le cours des siècles. Mais, soit qu'il se conçoive sous la notion de l'infini, comme chez les védantistes de l'Inde, ou sous celle de l'unité, comme chez les éléates et chez les néoplatoniciens d'Alexandrie ; soit qu'on l'envisage avec J. Bruno comme l'unité et l'identité de l'être, ou avec Spinosa comme la substance unique et infinie ; soit qu'avec les panthéistes de ces derniers temps (Schelling, Hegel, etc.), on le désigne sous les noms de l'absolu ou de l'identité universelle, de l'idée ou de l'être, ces différentes formes ne sont guère au fond que des différences nominales ; et toutes d'ailleurs impliquent la négation de la réalité du multiple, du divers, du fini, qui, dans ce système, ne sont que des apparences. »

67 Rapportées par Renan, p. 342-343.

68 Perrerius, i.e. Benito Peyrera (Benedictus Perrerius), SJ, 1555-1610.

> *non possunt dari duæ aut plures substantiæ ejusdem naturæ seu attributi* : voilà son Achille, c'est la base la plus ferme de son bâtiment ; mais en même temps c'est un si petit sophisme, qu'il n'y a point d'écolier qui s'y laissât prendre, après avoir étudié ce qu'on nomme *parva logicalia*, ou les cinq voix de Porphyre. Tous ceux qui régentent la philosophie de l'école apprennent d'abord à leurs auditeurs ce que c'est que genre, qu'espèce, qu'individu. Il ne faut que cette leçon, pour arrêter tout d'un coup la machine de Spinoza. Il ne faut qu'un petit *distinguo* conçu en ces termes : *Non possunt dari plures substantiæ ejusdem numero naturæ sive attributi, concedo ; non possunt dari plures substantiæ ejusdem specie naturæ sive attributi, nego.* Que pourrait dire Spinoza contre cette distinction ? Ne faut-il pas qu'il l'admette par rapport aux modalités ? L'homme, selon lui, n'est-il pas une espèce de modification, et Socrate n'est-il pas un individu de cette espèce ? Voudrait-il qu'on lui soutînt que Benoît Spinoza et le juif qui lui donna un coup de couteau, n'étaient pas deux modalités, mais une seule ? On le pourrait invinciblement, si sa preuve de l'unité de la substance était bonne ; mais puisqu'elle prouve trop, car elle prouve qu'il ne pourrait y avoir dans l'Univers qu'une modification, il faut qu'il soit des premiers à la rejeter[69].

Spinoza ne confond rien de moins que deux sens du mot *idem* : l'identité et la ressemblance. Cette distinction a eu une fortune considérable. Bayle la réduit volontairement à une thèse de logique « scolaire ». Mais son fondement est ontologique – il est même théologique. C'est l'une de ces structures ou de ces schèmes au long cours qui passent d'un siècle l'autre, en rendant « nécessaires certaines formes de pensée », comme la pérennité de certains arguments entretient certains débats au-delà de leur contenu propre.

Ici, c'est la différence entre homoousie et homoiousie, capitale dans l'histoire des universaux comme dans celle de la théologie trinitaire, avec son fer de lance la notion de *similitudo substantialis*. Elle est héritée de la distinction chère aux cappadociens entre la ressemblance essentielle et la consubstantialité – ou coessentialité (l'homoousie[70]). Les hommes ne se « ressemblent » pas en tant qu'hommes. Ils sont de *même* essence.

> À ceux à qui nous sommes semblables et avec lesquels nous possédons l'identité, à ceux-là nous sommes aussi consubstantiels. Étant donc des hommes semblables [les uns aux autres] et possédant l'identité [les uns avec les autres], nous sommes consubstantiels les uns aux autres
>
> ᵗΩν ἐσμεν ὅμοιοι, καὶ τὴν ταυτότητα ἔχομεν τούτων, καὶ ὁμοούσιοί ἐσμεν· ἄνθρωποι γοῦν ὅμοιοι καὶ ταυτότητα ἔχοντες, ὁμοούσιοί ἐσμεν ἀλλήλων[71].

---

69 Bayle, art. « Spinoza », (P), p. 622b ; éd. 1820, p. 450a-b.

70 Voir sur ce point R. Cross, « Two Models of Trinity », dans *The Heythrop Journal*, 43 (2002), p. 275-294, spéc. p. 276 : « The homoousion is simply the fact that the three divine persons share one and the same (universal) essence. »

71 Cf. Athanase d'Alexandrie, *Ad Serapionem* II, 3 (PG 26, 612 B), trad. J. Lebon, SC 15, Paris, 1947, p. 150. Cité par C. Erismann, *L'Homme commun*, p. 158, n. 329, auquel nous renvoyons pour l'ensemble du dossier.

Voilà « le » réalisme. La ressemblance est nominaliste. L'homoiousie, la simple ressemblance essentielle ou ressemblance en nature – qui est une forme d'arianisme « modéré » transposé au domaine des universaux –, donne une forme de nominalisme de la ressemblance ou de « conformité » (*conformitas*), distincte de la consubstantialité – l'homoousie. Cette structure va de pair avec TTTP, avec TSU, la théorie boécienne du sujet unique de l'universel et du particulier, avec les distinctions scolaires – les *versions du sujet* – où Bayle piège Spinoza.

La critique de Bayle axée sur la confusion entre identité essentielle et ressemblance essentielle, n'a pas eu la même fortune que d'autres traits décochés contre la théorie de l'unité de la substance. Ni Ubaghs ni Renan ne l'ont exploitée pour tenter de « tracer » jusqu'au bout l'origine de la thèse de Macaire l'ébrieux. Nous le pouvons aujourd'hui que nous disposons d'une édition du *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem* et de bonnes études sur Ratramne, mais surtout parce que, connaissant mieux l'ontologie des Basile de Césarée (v. 330-379), Grégoire de Nysse (v. 335-395), Grégoire de Nazianze (v. 330-390) et autres nous sommes devenus capables de saisir derrière l'unité substantielle de l'âme ou de l'homme l'ὁμοούσιος des Pères cappadociens. La thèse centrale des cappadociens, partisans de la formule trinitaire μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις, « une *ousia* en trois hypostases », qui l'a emporté en 325 au Concile de Nicée, est que *l'essence divine est un universel, qui est le même en plusieurs*[72]. C'est ce qu'exprime la notion fondamentale du ὁμοούσιος[73], autrement dit : le concept théologique de la consubstantialité (homoousie) du Père et du Fils, préféré à celui de ὁμοιούσιος, notant une simple ressemblance essentielle (homoiousie).

Pour passer de Basile et des deux Grégoire à Macaire et au moine de Beauvais, il faut un intermédiaire. Ce médiateur est vraisemblablement Marius Victorinus († 364).

De fait, ce qui est en jeu dans le débat latin du IX^e^ siècle se ramène à une thèse précise de l'*Adversus Arium* de Marius Victorinus : la coextensivité de la substance, l'οὐσία aristotélicienne, aux individus où elle est réalisée, et son illustration par l'exemple des âmes.

> Ensuite – doctrine que nous avons souvent répétée – la substance, en tant que substance, surtout si c'est une substance homogène qui est réalisée en deux ou plusieurs individus, cette substance est dite identique, non semblable. Ainsi,

---

72 L'expression figure dans la lettre 38 de Basile de Césarée (rédigée plus probablement par Grégoire de Nysse). Cf. *Lettre 38*, § 2, in Basile, *Lettres* I, éd. et trad. Y. Courtonne, Paris, 1957, p. 82, 19-26 : « Quand […] deux hommes ou même plus sont pris ensemble, comme Paul, Silvain et Timothée, et qu'on cherche une définition de l'οὐσία humaine, on ne donnera pas une définition de cette οὐσία pour Paul, une autre pour Silvain, une autre encore pour Timothée ; mais les termes qui auront servi à montrer l'οὐσία de Paul s'adapteront aussi aux autres ; et ils sont consubstantiels entre eux, ceux qui sont désignés par la même définition de la substance (εἰσιν ἀλλήλοις ὁμοούσιοι οἱ τῷ αὐτῷ λόγῳ τῆς οὐσίας ὑπογραφόμενοι) ». Cité par Erismann, *Ibid*.

73 Comme le rappelle Erismann, p. 151, n. 3, « le terme ὁμοούσιος, est présent chez Plotin (*Ennéades* IV.4 28 et IV.7 10) et Jamblique, et il apparaît plusieurs fois sous la plume de Porphyre, comme dans la *Sentence* 33, ligne 49 et ligne 52 avec l'expression τῶν ὁμοουσίων », « des choses de même essence ». Pour plus de détails, cf. C. Stead, « *Homoousios* (ὁμοούσιος) », dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, Stuttgart, 1991, col. 364-433.

> l'âme est substance : même s'il y a un grand nombre d'âmes particulières, en tant qu'âmes, elles ont une seule et même substance ; non que cette substance les précède et leur préexiste, mais parce que cette substance coexiste toujours avec elles ; il en est de même pour les autres choses[74].

Cette coextensivité, c'est l'ὁμοούσιος. Grâce à l'édition de Ratramne de Corbie par Lambot, aux analyses de Delhaye et, surtout, à la mise au point précise de C. Erismann dans « Identité et ressemblance »[75], nous pouvons relire et relier tous les éléments du dossier ontologico-psychologique du *Liber de anima ad Odonem* : *l'application de l'homoousie des choses de la nature aux âmes*, et tenter de comprendre comment la thèse « réaliste » a pu se diffuser malgré le « doute » ou la « perplexité » d'Augustin dans le *De quantitate animae*, 32.69. De fait, comme le montre R. Cross, la théologie trinitaire d'Augustin est aux antipodes de la thèse cappadocienne faisant de l'essence divine un « universel partagé », comme l'universel homme peut l'être entre individus[76]. Mais ce que transmet Victorinus c'est le parallèle *ousia*-âme : il ouvre un canal par lequel s'écoulent TTTP et autres modes d'immanence plotino-porphyriens admis par Augustin.

Une histoire au long cours, qu'il faut conclure *modestement*.

---

74 Marius Victorinus, *Adversus Arium*, II, 2, 35-42. Cf. *Traités théologiques sur la Trinité I*, texte établi par P. Henry, traduction par P. Hadot, SC 68, Paris, Le Cerf, 1960, p. 397-399.

75 Cf. C. Erismann, « Identité et Ressemblance. Marius Victorinus, théologien et lecteur d'Aristote », dans *Les Études philosophiques*, n° 2/2012, p. 181-190 : « Compte tenu de son influence sur les auteurs de l'époque carolingienne, il est probable que la pensée de Marius Victorinus – et ce passage en particulier – trouve un écho dans la réflexion de Macarius Scotus telle que nous la rapporte Ratramnus de Corbie dans son *Liber de anima ad Odonem Bellovacensem*, un écrit rédigé au début de la décennie 860 […]. Macarius, dont la doctrine est présentée par un disciple, est décrit comme un réaliste à propos des universaux, mais aussi comme un tenant de l'unité substantielle de toutes les âmes. La thèse centrale du disciple de Macarius tient à l'affirmation *que tous les hommes substantiellement sont un seul homme*. Issue de la thèse porphyrienne de *l'unité des individus dans l'espèce*, cette affirmation récurrente est toujours accompagnée de son 'homologue' relative au statut de l'âme – *toutes les âmes sont une âme par la substance* : 'Dicit namque quod omnis homo unus homo sit per substantiam, et omnis anima rationalis una sit anima per substantiam' (f° 94r ; Lambot, p. 27, 20-22) et 'Unde non mirum si dicat omnes homines unum esse hominem per substantiam, et omnes animas unam esse animam substantialiter' (fol. 121r ; Lambot, p. 89, 15-18). » Cf. également C. Erismann, *L'Homme commun … *, p. 285-292.

76 Cf. R. Cross, « Two Models of Trinity », *loc. cit.*, p. 275 : « There is a clear difference between the two views [i.e. the Eastern which follows the Cappadocian Fathers and the Western based on Augustine], […] and it is this : the Eastern view does, and the Western view does not, generally accept a sense in which the divine essence is a shared universal. This divergence can clearly be seen in the originators of the two different approaches. […] Gregory of Nyssa, for example, asserts that the divine essence is a universal, and Augustine just as decisively denies this » et, *Ibid.*, p. 280 : « The Eastern view – that the divine essence is a shared universal – can be found clearly and unequivocally in Gregory of Nyssa. Gregory holds that the divine essence is common (koinon) to the three persons. He claims that the essence is, in this respect at least, the same as any created substance » ; « On Generic and Derivation Views … », p. 471 : « The generic view does, and the Western view does not, sanction the theory that the divine essence is correctly classified as a universal. »

Tous les acteurs des années 1850 ont eu en main une ou plusieurs pièces du « dossier Spinoza » : autant de points de départ pour un itinéraire original et, ultimement, une ou plusieurs « intrigues ». Renan avait de quoi articuler en latin réalisme et averroïsme de Ratramne à l'Italie du XVI^e^ siècle, un Bouillet, de quoi repenser en grec la rencontre entre essence universelle et âme universelle, un Barbe de quoi rattacher l'ensemble à la querelle du spinosisme. Aucun d'eux n'est allé au bout du chemin, en tenant tous les fils, *a fortiori* en les nouant ou les renouant. Tous ont eu leurs lacunes. L'avenir dira quelles étaient les nôtres. Je sais déjà les miennes – du moins les plus criantes.

CLAUDE PANACCIO

La différence comme signe dans le nominalisme d'Ockham

Claude Lafleur s'est beaucoup consacré depuis des années à l'étude et à l'édition de textes de logique médiévale[1], en même temps qu'il s'est intéressé à la métaphysique des universaux dans son enseignement, dans les nombreux ateliers qu'il a organisés et dans diverses publications[2]. Je voudrais ici rendre hommage à son inlassable labeur dans ces deux domaines en examinant un aspect peu travaillé de l'ockhamisme et qui appartient précisément à leur intersection.

Quand on parle d'universaux au Moyen Âge, on pense généralement aux espèces et aux genres. L'*Isagogè* de Porphyre, cependant, qui a tant marqué la logique médiévale, énumérait cinq prédicables : le genre et l'espèce, certes, mais aussi la différence, le propre et l'accident. Or si ce dernier a fait l'objet de bonnes études dans la littérature secondaire[3], la différence et le propre ont été plus négligés. La question à vrai dire se pose même de savoir en quoi ils se distinguent l'un de l'autre et pourquoi la différence, mais non le propre, doit figurer dans les définitions scientifiques pour les médiévaux. Tous les êtres humains sont rationnels, disait-on, et tous les humains sont capables de rire, mais « rationnel » est une différence alors que « capable de rire » est un propre et seule la première est pertinente pour la définition scientifique de l'être humain. Pourquoi donc ? Guillaume d'Ockham fournit à cette question une réponse détaillée et rigoureusement nominaliste. Mon objectif ici est d'exposer cette théorie ockhamiste de la différence. Cela requiert, on le verra, de retracer les rapports précis

1 Un exemple tout récent de ce travail remarquable en logique médiévale est fourni par l'édition méticuleuse et abondamment annotée que Claude Lafleur a réalisée avec la collaboration de Joanne Carrier d'un traité jusque là presque inconnu : *La « vieille logique » des* Communia *version parisienne du Pseudo-Robert Grosseteste*, Paris/Québec, Vrin/Presses de l'Université Laval, 2019.

2 Il faut rappeler notamment son importante édition/traduction, avec la collaboration de Joanne Carrier toujours, du développement le plus célèbre de Pierre Abélard sur les universaux : « Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus' : Super Porphyrium* », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 2012, p. 129-210 ; ainsi que l'article décisif qui l'accompagne : « Triple signification des noms universels, intellection et abstraction dans la *Logica 'Ingredientibus' : Super Porphyrium* d'Abélard », dans *Laval théologique et philosophique*, 68, 2012, p. 91-128.

3 Voir par exemple les articles réunis dans C. Erismann et A. Schniewind (éd.), *Compléments de substance. Études sur les propriétés accidentelles offertes à Alain de Libera*, Paris, Vrin, 2008.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, 49), p. 437-444
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133184

qu'il y a dans le nominalisme d'Ockham entre diverses notions techniques relatives à la logique de la prédication comme à la métaphysique des substances singulières[4].

Soulignons d'entrée de jeu que la différence et le propre ne sont pas des choses extérieures, des parties de choses ou des propriétés extramentales pour Ockham. Ce sont, comme les autres prédicables, des *termes généraux*. Sa définition de la différence au sens strict, notamment, est la suivante : « […] on appelle différence ce qui se prédique de quelque chose par soi sur le premier mode, et n'indique rien d'extrinsèque à la chose pour laquelle suppose ce dont elle [la différence] est prédiquée »[5]. Je reviendrai sur cette définition à première vue assez énigmatique, mais il faut insister d'abord sur ceci que la différence, prise en ce sens, est un *signe.* La définition stipule en effet que la différence « se prédique de quelque chose ». Or dans la version finale du nominalisme d'Ockham, seuls les signes peuvent être prédiqués de quoi que ce soit[6] : « […] la différence spécifique », écrit-il, « n'est pas quelque chose dans la réalité par quoi une chose diffère d'une autre »[7]. À proprement parler, la différence de l'être humain pour Ockham est le *terme* « rationnel » et non la rationalité elle-même, qui est identifiable pour lui à l'âme intellective des humains.

Mais il faut évidemment être plus précis. La définition citée plus haut mentionne deux conditions pour qu'un terme soit une différence relativement à un autre : (1) il doit être prédicable de cet autre terme par soi et sur le premier mode ; (2) il ne doit renvoyer d'aucune façon à quoi que ce soit d'extrinsèque à la chose dont tient lieu le terme dont il est prédicable. Considérons-les tour à tour.

Qu'est-ce, d'abord, pour un terme que d'être prédicable d'un autre par soi ? La réponse est explicite dans la *Somme de logique* : « Une proposition est dite par soi au sens large quand le sujet tombe dans la définition du prédicat ou l'inverse, ou quand un terme par soi supérieur à l'un définit l'autre ou est défini par l'autre »[8]. Une prédication par soi, en d'autres mots, décrit la chose en ce qu'elle est par elle-même.

---

4 Toutes les références aux textes d'Ockham dans le présent article renvoient à l'édition critique réalisée par G. Gal *et al.* en deux séries : *Opera philosophica* (dorénavant : *OPh*), Saint-Bonaventure NY, The Franciscan Institute, 1974-1988, 7 vol. ; et *Opera theologica* (dorénavant : *OTh*), Saint-Bonaventure NY, The Franciscan Institute, 1967-1986, 10 vol. Pour la *Summa logicae*, j'utiliserai la traduction française par J. Biard *et al.* (Guillaume d'Ockham, *Somme de logique*, Mauvezin, TER, 1993-2008, 4 vol.) avec parfois des amendements mineurs. Les autres traductions sont de moi.

5 « Stricte dicitur differentia quae per se primo praedicatur de aliquo, et non indicat aliquid extrinsecum rei, pro qua supponit illud de quo praedicatur. » (*Summa logicae* [dorénavant : *SL*] I, 23, *OPh* I, p. 74 ; trad. Biard).

6 Ockham avait d'abord admis que des entités singulières peuvent être elles-mêmes sujets ou prédicats de certaines propositions, mais c'est une thèse qu'il avait abandonnée au moment de la *Somme de logique*. Voir à ce sujet : É. Karger, « Mental sentences according to Burley and to the early Ockham », dans *Vivarium*, 34 (1996), p. 192-230.

7 « […] differentia specifica non est aliquid in re per quod una res differt ab alia […] » (*Expositio in librum Porphyrii de praedicabilibus* [dorénavant : *In Porph.*], 3, 1, *OPh* II, p. 58 ; trad. par moi).

8 « Large dicitur propositio per se quando subiectum cadit in definitione praedicati vel e converso aut [et non 'et' comme le veut l'édition critique] per se superius ad unum definit reliquum vel definitur per reliquum. » (*SL* III-2, 7, *OPh* I, p. 515-516, avec la correction indiquée entre crochets ; trad. Biard amendée en conséquence). Il faut suivre ici la leçon des manuscrits *A, B, D* et E et lire « *aut* » (ou « *vel* ») après « *e converso* » plutôt que « *et* » comme le font les éditeurs, parce que

Le passage cité distingue quatre cas : (1) le sujet appartient à la définition du prédicat, comme dans « les animaux rationnels sont des humains » (les humains étant définis comme des animaux rationnels) ; (2) le prédicat appartient à la définition du sujet, comme dans « les humains sont rationnels » ; (3) le sujet appartient à la définition d'un terme qui est par soi supérieur au prédicat, comme dans « certains êtres animés sont des humains », dont le sujet « êtres animés » appartient à la définition d'« animal », qui est lui-même supérieur par soi à « être humain » (« être humain » étant une espèce du genre « animal ») ; (4) le prédicat appartient à la définition d'un terme qui est par soi supérieur au sujet, comme dans « les humains sont des êtres animés ». Ce que Guillaume appelle le « premier mode » d'une telle prédication par soi correspond dans cette liste au deuxième et au quatrième cas : « […] on a affaire au premier mode », dit-il, « quand le prédicat définit le sujet ou quelque chose qui est par soi supérieur au sujet »[9]. La question, certes, reste ouverte à ce stade-ci de savoir pourquoi un terme figure dans la définition d'un autre, j'y reviendrai. Tournons-nous d'abord vers la deuxième condition qui doit être remplie pour qu'on ait affaire à une « différence » au sens strict.

Cette condition demande que le terme en question n'indique rien d'extrinsèque aux choses auxquelles réfère le terme d'espèce dont il est prédicable. L'idée d'Ockham est qu'une différence (au sens strict) est un terme connotatif et que ce qu'il connote est intrinsèque aux choses auxquelles renvoie le terme par rapport auquel il est une différence. Il faut faire intervenir ici, en effet, l'importante distinction qui oppose dans la sémantique d'Ockham les termes connotatifs aux termes dits « absolus »[10]. Ces derniers correspondent à ce que l'on appelle aujourd'hui des termes d'espèce naturelle comme « être humain », « cheval » ou « animal ». Ils ne renvoient pour Ockham qu'aux êtres singuliers auxquels ils s'appliquent et leur signification se réduit tout entière à leur extension. « Être humain », par exemple, signifie les humains et rien d'autre ; et « animal » signifie les animaux et rien d'autre. Les connotatifs, en revanche, renvoient à deux groupes de choses au moins, celles auxquelles ils s'appliquent (les membres de leur extension) et d'autres qu'ils évoquent indirectement – « obliquement », dit Ockham – comme « cavalier » connote les chevaux et « blanc » connote les blancheurs singulières des êtres qui sont blancs. Il n'est pas explicite dans la définition citée, il est vrai, que la différence soit toujours un connotatif, mais cette exigence découle d'autres passages. Celui-ci, par exemple : « Il faut comprendre que la différence n'appartient pas à l'essence de la chose ; c'est une certaine intention de l'âme [un concept en d'autres mots], prédicable de ce qui est contenu sous elle, mais non pas *in quid* »[11]. Dire que la différence n'est pas prédicable *in quid* du terme absolu d'espèce par rapport auquel elle est une différence implique qu'elle appartienne

---

les clauses ainsi reliées correspondent à des cas distincts les uns des autres et non à des conditions qui doivent être simultanément satisfaites, ainsi que l'illustrent les exemples que je donne dans le texte.

9 « Et est primus modus quando praedicatum definit subiectum vel per se superius ad subiectum. » (*SL* III-2, 7, *OPh* I, p. 517 ; trad. Biard).

10 Sur la distinction entre termes absolus et termes connotatifs, voir *SL* I, 10, *OPh* I, p. 35-38.

11 « Et est intelligendum quod differentia non est de essentia rei, sed est quaedam intentio animae, praedicabilis de contentis *non in quid*. » (*SL* I, 23, *OPh* I, p. 75, avec mes italiques ; trad. Biard).

au groupe des connotatifs. Seuls des connotatifs, en effet, peuvent être prédiqués autrement qu'*in quid* d'un terme absolu.

Une prédication est *in quid* pour Ockham quand elle range une espèce sous un genre, comme « les humains sont des animaux », ou un nom propre sous une espèce ou sous un genre, comme « Socrate est un humain » ou « Socrate est un animal ». Dans ces cas-là, dit-il, le sujet et le prédicat « signifient tout à fait de la même manière tout ce qu'ils signifient […] de telle sorte qu'ils diffèrent seulement en ceci que l'un signifie plus de choses, et que l'autre ne les signifie pas toutes mais seulement quelques-unes d'entre elles »[12]. Ainsi « animal » est prédicable *in quid* d'« être humain » parce que la seule distinction sémantique entre les deux est qu'« animal » signifie plus de choses qu'« être humain » : son extension comprend tous les êtres humains et d'autres en plus[13]. Or ce n'est pas là, pour Ockham, la relation qu'entretient une différence avec le terme absolu d'espèce par rapport auquel elle est une différence. La différence n'est pas prédicable *in quid* de ce dont elle est la différence, précisément parce qu'elle connote toujours quelque chose que le terme d'espèce n'évoque d'aucune façon, l'âme intellective, par exemple, dans le cas du terme « rationnel ».

L'autre mode possible de la prédication en sémantique médiévale est la prédication *in quale* et c'est ainsi en effet que la différence se prédique du terme d'espèce correspondant et de tout ce dont celui-ci se prédique *in quid*[14]. Et seuls des connotatifs peuvent être prédiqués *in quale*. Considérons de nouveau « rationnel » et « être humain ». « Rationnel » se prédique *in quale* de l'expression « être humain » parce qu'il connote une partie intrinsèque des humains, leur âme intellective individuelle en l'occurrence, qui n'est désignée ou connotée d'aucune façon par « être humain ». De même, alors que « Socrate est un être humain » est une prédication *in quid* pour Ockham, « Socrate est rationnel » est une prédication *in quale* parce que, de nouveau, « rationnel » connote l'âme intellective, que le nom propre « Socrate », lui, ne désigne ni ne connote d'aucune façon.

Quand Ockham pose dans la définition de la différence que celle-ci « n'indique rien d'extrinsèque à la chose »[15], il faut comprendre, par conséquent, qu'une différence (au sens strict) connote toujours quelque chose d'*intrinsèque* aux choses auxquelles il est fait référence, comme « rationnel » connote l'âme intellective, qui est une partie essentielle des êtres humains. Il y aura de la sorte pour chaque espèce autant de différences qu'il y a de parties essentielles chez les membres de cette espèce :

---

12 « Notandum quod tunc praedicatur aliquid de aliquo in quid, quando omnia quae significant, omnino eodem modo significant […] ita scilicet quod solum differunt in hoc quod unum significat plura et aliud non omnia illa sed aliqua de illis. » (*SL* III-3, 18, *OPh* I, p. 651 ; trad. Biard).

13 Un terme général, dans la sémantique d'Ockham, est dit « signifier » (ou « signifier *primario* ») les êtres individuels qui appartiennent à son extension. Ainsi « animal » signifie tous les animaux et « être humain » signifie tous les humains ; voir *SL* I, 33, *OPh* I, p. 95.

14 Voir *SL* I, 23, *OPh* I, p. 77 : « Est igitur differentia quaedam intentio animae exprimens determinatam partem rei, praedicabilis in quale de eisdem de quibus species, cum qua convertitur, praedicatur in quid. »

15 Voir *supra* n. 5.

> La différence dont il est question à présent exprime toujours une partie de la chose ; certaines différences expriment une partie matérielle, d'autres une partie formelle. Ainsi de la même façon que « rationnel », différence qui convient à l'homme, exprime l'âme intellective, à la manière dont « blanc » exprime la blancheur, et « animé » l'âme [c'est-à-dire par connotation], la différence « matérielle » exprime pareillement la matière, tout comme « animé » exprime l'âme. Pour cette raison, elle est tout autant une différence[16].

On comprend dès lors pourquoi la différence figure dans certains types de définitions. Ockham distingue entre les définitions nominales (ou *quid nominis*), qui explicitent le sens des mots, et les définitions réelles (ou *quid rei*), qui révèlent la structure essentielle des choses[17]. Il est ici question des secondes : une définition réelle, comme le voulait Aristote, comporte en règle générale au moins un terme de différence. La raison en est pour Ockham que la définition réelle (au sens le plus strict) « exprime toute la nature de la chose définie et ne manifeste rien qui lui soit extrinsèque »[18] et que chaque différence, justement, indique par connotation quelque partie intrinsèque et essentielle de la chose ainsi définie.

D'intéressantes conséquences en découlent quant au rapport entre la différence et la définition réelle. J'en signalerai quatre. D'abord, les êtres simples ne peuvent pas à strictement parler faire l'objet d'une définition réelle. Les êtres simples, en effet, n'ont pas de parties intrinsèques qui puissent être connotées par un terme de différence. Il est donc impossible, relativement à une espèce dont les membres sont tout à fait simples, de mentionner un genre et une différence spécifique, ainsi que doit le faire la définition réelle la plus stricte : « […] aucune espèce qui convient uniquement à des choses simples », dit Ockham, « n'est définissable par une définition au sens propre, qu'elle soit du genre de la substance ou de quelque autre catégorie »[19]. Une telle espèce, ajoute-t-il cependant, peut être définie au moyen d'une définition « par addition »[20]. C'est qu'une définition par addition est composée selon lui d'un genre et d'une différence *accidentelle* plutôt que d'une différence au sens strict[21]. Une différence accidentelle pour une certaine espèce est chez Ockham un terme général

---

16 « Unde differentia, de qua est nunc sermo, semper exprimit partem rei, et aliqua differentia exprimit partem materialem, aliqua exprimit partem formalem. Sicut ista differentia hominis 'rationale' exprimit animam intellectivam, ad modum quo 'album' exprimit albedinem et 'animatum' animam, haec autem differentia 'materiale' exprimit, consimiliter et proportionaliter, materiam et eodem modo quo 'animatum' animam. Et ideo eodem modo est differentia. » (*SL* I, 23. *OPh* I, p. 75, avec une petite correction de ponctuation ; trad. Biard amendée en conséquence).

17 Voir à ce sujet *SL* I, 26, *OPh* I, p. 84-89.

18 « Aliter accipitur hoc nomen 'definitio' stricte, et sic est sermo compendiosus exprimens totam naturam rei, nec aliquid extrinsecum rei definitae declarans. » (*SL* I, 26, *OPh* I, p. 85 ; trad. Biard).

19 « […] nulla species, quae est precise simplicium, est definibilis definitione proprie dicta sive sit in genere substantiae sive in quocumque alio praedicamento, quamvis definitione data per addimentum talis species definiri possit. » (*SL* I, 23, *OPh* I, p. 76 ; trad. Biard).

20 Voir la dernière clause du passage cité à la note précédente.

21 Voir *SL* III-3, 25, *OPh* I, p. 688 : « Sequitur videre de definitione data per additamentum. Et est sciendum quod semper in tali definitione debet poni genus definiti cum aliqua differentia accidentali. »

qui, contrairement à la différence au sens strict, connote quelque chose d'extrinsèque aux choses qui appartiennent à cette espèce, leur couleur par exemple, leur taille ou leur localisation etc.[22] Si distinctives soient-elles, ces descriptions par addition, qui sont les seules possibles pour les êtres simples, ne sont pas des définitions réelles à proprement parler, précisément parce qu'elles ne sont pas composées d'un genre et d'une différence au sens strict et qu'elles ne décrivent pas la structure *interne* des choses définies.

Une seconde conséquence est que seuls les termes de la catégorie de substance peuvent faire l'objet d'une définition réelle à strictement parler, puisque seules les substances sont composées de parties de différentes sortes[23]. Les qualités – qui sont les seules entités qu'admette l'ontologie d'Ockham outre les substances – sont composées, elles (quand elles ne sont pas simples), de qualités plus élémentaires qui sont de même espèce qu'elles-mêmes. Une blancheur, par exemple, est normalement composée de blancheurs plus élémentaires[24]. De telles qualités ont bien des parties intrinsèques, elles ne sont pas des choses simples, mais il est vain de chercher à en décrire la composition interne par des définitions au sens strict puisque toutes leurs parties sont de même sorte les unes que les autres et de même sorte, qui plus est, que la qualité complexe elle-même. Les substances complexes, en revanche, sont toujours composées de parties de diverses sortes : une matière notamment et une ou plusieurs formes substantielles[25]. C'est pourquoi seules, elles peuvent faire l'objet d'une définition réelle composée d'un genre et d'au moins une différence au sens strict.

Une troisième conséquence intéressante de la façon dont Ockham conçoit le rôle de la différence dans les définitions est qu'une espèce définissable peut avoir plusieurs bonnes définitions réelles, dont certaines, cependant, sont plus complètes que d'autres. Cela tient à ce qu'une espèce donnée peut avoir plusieurs différences, au dire d'Ockham, si les membres singuliers de cette espèce ont plusieurs parties essentielles. À chaque partie essentielle en effet correspond un terme de différence connotant cette partie et aucune autre. Cette pluralité des différences, en outre, peut être ordonnée selon lui de l'extension la plus grande à la plus petite. On peut ainsi opter dans la définition pour diverses séquences genre – différence(s) selon que l'on part du genre le plus général – le genre suprême de « substance », qui ne correspond pas, lui, à une partie de la chose, mais à la chose elle-même dans sa totalité – ou d'un

---

22 Les propriétés accidentelles d'une chose n'en sont jamais pour Ockham des parties intrinsèques. Cela vaut même pour leurs qualités réelles comme la couleur ou la chaleur.

23 Voir *In Porph.* 3, 3, *OPh* II, p. 61 : « […] dicendum quod in solo praedicamento substantiae sunt differentiae specificae, quia solae substantiae sunt compositae ex partibus alterius rationis, et nulla alia res est sic composita ; et ideo nulla alia res habet definitionem proprie dictam […] ».

24 Sur la composition des qualités selon Ockham, voir M. M. Adams, *William Ockham*, Notre Dame IN, University of Notre Dame Press, 1987, p. 723-740.

25 Sur la conception ockhamiste de la composition des substances complexes, voir Adams, *William Ockham*, p. 633-669. Ockham était partisan (contre Thomas d'Aquin, par exemple) de la doctrine dite de la pluralité des formes substantielles, selon laquelle certaines substances matérielles ont plus d'une forme substantielle : les humains, notamment, ont une forme corporelle, une forme sensitive et une forme intellective.

genre intermédiaire dans l'arbre de Porphyre comme celui de « corps » ou celui d'« animal ».

L'espèce humaine, par exemple, a plusieurs différences pour Ockham. Le terme « corporel » en est une parce qu'il s'applique à tous les humains et connote leur forme corporelle. « Sensible » en est une autre parce que s'appliquant aussi à tous les humains (nous sommes tous capables de perception), il connote la forme substantielle sensitive, qui est une partie essentielle de chacun d'eux. Et « rationnel » en est une troisième parce qu'il connote la forme substantielle intellective, qui est une autre partie essentielle de chaque être humain. « Corporel », cependant, a une plus grande extension que « sensible » (certains corps ne sont pas capables de perception) et « sensible », à son tour, a une plus grande extension que « rationnel » (certains êtres sensibles ne sont pas rationnels). Il est donc possible en principe de donner de l'être humain une définition réelle dans laquelle figure en premier lieu le genre le plus général – le terme de « substance » – et dans laquelle apparaissent ensuite les diverses différences dans l'ordre décroissant de leur extension, en commençant par « matériel », qui connote la matière des substances complexes[26], suivi par les trois différences formelles : « corporelle », « sensible » et « rationnelle ». Cette définition dans laquelle toutes les parties essentielles de la chose sont successivement connotées par une différence distincte est la plus complète que l'on puisse donner : « […] je dis », écrit Ockham, « que toutes les différences doivent être posées dans une [telle] définition ainsi que le genre le plus général ; et cette définition est plus complète que celle qui n'est composée que du genre le plus proche et de la différence ultime »[27]. La définition réelle complète de l'être humain dans cette optique est donc : « substance matérielle, corporelle, sensible et rationnelle », dans laquelle chacune des quatre différences qui suivent le genre le plus général connote une partie essentielle distincte des êtres humains, respectivement leur matière, leur forme corporelle, leur âme (ou forme) sensitive et leur âme (ou forme) intellective. D'autres définitions, cependant, sont acceptables quoique moins complètes. On peut se contenter de mentionner le genre le plus proche – « animal » dans le cas de l'espèce humaine – et la différence dite « ultime », celle qui connote la partie essentielle de la chose par laquelle elle se distingue des autres membres du même genre – « rationnel » en l'occurrence[28]. Ou l'on peut aussi partir du genre intermédiaire « corps » et définir l'être humain comme « un corps sensible et rationnel ». Le rôle des termes de différence est le

26 La matière est une partie réelle et essentielle de toute substance complexe pour Ockham ; voir à ce sujet Adams, *William Ockham*, p. 639-647.

27 « […] sic dico quod omnes differentiae cum genere generalissimo debent poni in definitione ; et illa definitio est completior quam definitio composita ex genere propinquo et ultima differentia. » (*Ordinatio* I, distinction 8, quest. 6, *OTh* III, p. 254 ; trad. par moi).

28 Voir *SL* I, 26, *OPh* I, p. 85 : « Talis est ista definitio hominis 'animal rationale' vel ista 'substantia animata sensibilis rationalis' ». Ockham dans ce passage ne mentionne ni « matérielle » ni « corporelle » parmi les différences de l'humain et laisse entendre que le terme « animée » (*animata*) connoterait une partie essentielle des humains autre que celle qui est connotée par « *sensibilis* ». Cela va à l'encontre de la thèse qu'il soutient dans ses *Questions quodlibétales* selon laquelle la forme corporelle est une partie essentielle distincte chez les humains et les animaux en général (*Quodlibeta septem* II, 11, *OTh* IX, p. 162-164) et suggère, en revanche, que l'âme végétative

même dans tous les cas, celui de connoter une partie essentielle de la chose définie. La pluralité des définitions admissibles quand il y a plusieurs différences tient au genre – suprême, intermédiaire(s) ou proximal – que l'on choisit d'adopter comme point de départ de la définition.

Une quatrième conséquence significative qui découle de ce que l'on a dit de la différence et de la définition est qu'une différence est normalement un terme connotatif *concret* qui s'applique à chaque membre individuel de l'espèce ainsi définie, comme « matériel », « sensible » ou « rationnel » s'appliquent aux êtres humains : on peut dire de chaque humain qu'il est matériel, qu'il est sensible et qu'il est rationnel. L'être qui est rationnel, par exemple, n'est pas une partie de l'être humain, fût-ce l'âme intellective, c'est l'être humain lui-même, tout comme une chose blanche n'est pas une partie ni une qualité de la substance qui est blanche, c'est cette substance elle-même. Dans le vocabulaire de la sémantique ockhamiste, on dira que « rationnel » signifie *primario* les êtres humains singuliers et qu'il peut « supposer » pour eux (en tenir lieu, en d'autres mots)[29], mais qu'il connote la raison (ou l'âme intellective) : dire d'un être qu'il est rationnel, c'est dire qu'il possède la raison, qu'il a, en d'autres mots, une âme intellective comme une de ses parties essentielles, mais celui qui est rationnel, c'est bien l'être total dont l'âme intellective est une partie[30].

À chacun de ces termes connotatifs concrets que sont les différences au sens strict correspond en principe, cependant, un terme abstrait qui signifie *primario* la partie pertinente des choses en question, celle qui est connotée par le terme concret. À « rationnel », par exemple, correspond « rationalité » ou « raison », qui s'appliquent à la partie intellective de l'être humain (on peut dire dans le parler ockhamiste que l'âme intellective est la raison de l'humain ou sa rationalité) ; à « sensible » correspond « sensibilité », qui s'applique à la partie sensitive de l'être humain et des autres animaux (on peut dire que l'âme sensitive est la sensibilité) etc. Comme l'écrit Ockham :

> […] la différence est toujours un terme concret, ou devrait être un terme concret, auquel devrait correspondre un abstrait, signifiant précisément une partie de la chose, tout comme « blancheur » correspond à « blanc ». Et toujours cet abstrait devrait supposer pour la partie et le concret pour le tout, qui est composé de cette partie et d'une autre[31].

---

diffère de l'âme sensitive chez les humains, ce qu'il nie dans le même développement des *Questions quodlibétales* (*Ibid.* p. 164). Ces fluctuations, cependant, n'affectent pas la théorie générale de la définition réelle, à laquelle nous nous intéressons ici.

29 Sur ces notions de « signification première » et de « supposition » dans la sémantique d'Ockham, voir par exemple mon article « Semantics and mental language », dans P. V. Spade (ed.), *The Cambridge Companion to Ockham*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, p. 53-75.

30 C'est pourquoi on ne peut pas dire à strictement parler que l'âme intellective soit elle-même rationnelle : elle n'a pas une âme intellective comme partie essentielle, elle *est* une âme intellective.

31 « Et ideo semper differentia est unum concretum, vel deberet esse concretum, cui correspondere deberet unum abstractum, significans praecise partem rei, ad modum quo albedo correspondet albo ; et semper illud abstractum deberet supponere pro parte et concretum pro toto composito ex alia parte et illa. » (*SL* I, 23, *OPh* I, p. 78 ; trad. Biard légèrement amendée).

La distinction morphologique entre termes concrets et termes abstraits qui est ici en jeu est théorisée par Ockham au début de la *Somme de logique*[32]. Ce sont, dit-il « des noms ayant même radical mais ne se terminant pas de la même manière » et généralement « l'abstrait contient plus de syllabes que le concret », comme « juste » et « justice », « brave » et « bravoure » ou « animal » et « animalité »[33]. Les rapports sémantiques, explique-t-il, varient entre ces couples de termes selon les cas. Ceux qui nous occupent ici comme « rationnel » et « rationalité » ou « sensible » et « sensibilité » appartiennent à l'un des groupes qu'il distingue ainsi, celui dans lequel « le nom concret suppose pour une partie et le nom abstrait pour le tout, ou bien inversement »[34] : les termes concrets « rationnel » et « sensible » supposent pour l'être humain tout entier tandis que les abstraits correspondants, « rationalité » et « sensibilité », supposent chacun pour une partie intrinsèque et essentielle des humains. Il en va ainsi *mutatis mutandis* pour toutes les différences au sens strict.

Cela permet de préciser comment se distinguent au juste pour notre auteur la différence spécifique et le propre, vus l'un et l'autre comme des prédicables, et pourquoi le propre ne peut pas figurer au même titre que la différence dans les définitions réelles strictement comprises. Voici comment le propre se caractérise pour Ockham :

> Brièvement donc, pour résumer, il faut dire que le propre, tel que nous en parlons ici, c'est-à-dire pour autant que c'est un universel distinct des autres universels, est une certaine intention [c'est-à-dire un concept] prédicable de quelque chose *in quale*, de manière adéquate et convertible, et connotant affirmativement ou négativement quelque chose d'extrinsèque à ce que désigne le sujet[35].

Le propre, donc, est un terme connotatif, tout comme la différence, et comme elle aussi, il se prédique *in quale* plutôt qu'*in quid* de ce dont il est le propre. Ce en quoi il se distingue de la différence est qu'il connote quelque chose d'*extrinsèque* aux choses singulières qui sont désignées par le terme sujet.

Prenons « capable de rire » (*risibilis* en latin), qui est l'exemple paradigmatique d'un propre, celui de l'être humain en l'occurrence. C'est un terme connotatif concret prédicable *in quale* du sujet « être humain » et convertible avec lui (tous

---

32 Voir *SL* I, 5-9, *OPh* I, p. 16-35.

33 « Et est advertendum quod concretum et abstractum sunt nomina consimile principium secundum vocem habentia, sed non consimiliter terminantur, sicut patet quod 'iustus' et 'iustitia', 'fortis' et 'fortitudo', 'animal' et 'animalitas' a simili littera vel syllaba incipiunt, sed non terminantur in consimilem. Et semper vel frequenter abstractum plures habet syllabas quam concretum, sicut in praedictis exemplis apparet. » (*SL* I, 5, *OPh* I, p. 16 ; trad. Biard légèrement amendée – j'ai choisi « brave » et « bravoure » pour rendre « *fortis* » et « *fortitudo* » plutôt que « courageux » et « courage » comme le fait Biard, pour la seule raison que « bravoure » a plus de syllabes que « brave »).

34 « Secunda differentia talium nominum est quando concretum supponit pro parte et abstractum pro toto vel e converso […] » (*SL* I, 5, *OPh* I, p. 17 ; trad. Biard).

35 « Breviter igitur, quasi recapitulando, dicendum est quod proprium, secundum quod hic loquimur de proprio quod est distinctum universale ab aliis universalibus, est quaedam intentio praedicabilis de aliquo adaequate et convertibiliter in quale, connotans affirmative vel negative aliquid extrinsecum illi quod importatur per subiectum. » (*SL* I, 24, *OPh* I, p. 80 ; trad. Biard).

les humains, disait-on, sont capables de rire ; et tous les êtres capables de rire sont des humains). Mais « capable de rire » ne connote pas pour Ockham une partie intrinsèque des êtres humains. Il n'y a pas dans les humains tels qu'il les conçoit une « risibilité » réelle qui serait une partie interne de chacun d'eux à la façon dont l'âme intellective ou l'âme sensitive en sont des parties réelles et essentielles. Ce que connote « capable de rire », ce sont les rires (ou les sourires), qui sont des *actes* dans l'ontologie d'Ockham. Et ces actes, pas plus que les actes de penser, de percevoir, de parler ou de marcher, ne sont pas des parties intrinsèques des humains. Ce sont des qualités accidentelles : bien que tous les humains soient capables de rires, ils ne le font pas toujours (heureusement) et aucun éclat de rire en particulier ne leur est essentiel. Or les qualités accidentelles d'une substance sont extrinsèques à cette substance dans l'ontologie d'Ockham. La blancheur, par exemple, n'est pas une partie intrinsèque des substances qui sont blanches et il en va de même des rires et des sourires. On peut certes décrire les humains de façon adéquate et distinctive comme des animaux capables de rire, mais ce n'est là qu'une définition « par addition » au sens qu'on a vu plus haut[36], et non une définition réelle au sens propre puisque la définition réelle, à strictement parler, doit fournir une description de la composition interne et essentielle des choses définies. Cela ne peut se faire qu'en mentionnant la ou les différences au sens strict parce que celles-ci, précisément, connotent les parties internes et essentielles des choses définies, et rien d'autre.

La théorie ockhamiste de la différence au sens strict et de ses rapports avec la définition réelle s'inscrit ainsi avec précision dans le système d'Ockham et sa compréhension fine mobilise un riche éventail de notions et de thèses d'ordre métaphysique aussi bien que sémantique. Elle repose en dernière analyse sur l'ontologie de l'auteur, sur son nominalisme surtout, qui n'admet dans l'être que des substances et des qualités singulières, et sur son interprétation distinctive de l'hylémorphisme aristotélicien, pour laquelle la matière et la ou les formes substantielles sont des parties intrinsèques et essentielles, elles-mêmes singulières, des substances qui peuplent le monde matériel.

36 Voir le texte cité *supra* à la n. 21.

JOHN MARENBON

Lekta, *Dicta*, *Complexe Significabilia*

A methodological lesson ?

Claude Lafleur, who is almost my exact contemporary, was always a figure for me in the world of medieval philosophy specialists. My closest association with him, however, was through a special, themed issue he and others edited of *Laval théologique et philosophique*, on intuition and abstraction in medieval theories of knowledge[1]. I was invited to contribute an article on Boethius and types of abstractionism. Lafleur himself, in collaboration with Joanne Carrier, wrote not only also on Boethius and abstraction, but also on another of the authors central to my own work, Abelard, and added an extremely valuable new edition, French translation and commentary of the famous discussion of universals in his *Logica Ingredientibus* – an indispensable tool for study, which deserves to be more widely used. My subject here is linked, indirectly but doubly, to this volume.

At the centre of Abelard's treatment of universals is his denial that there any universal things, along with the claim that, nonetheless, individual human beings come together in 'that they are human beings' (*quod homines sunt*), in 'being a human being' (*esse hominem*) or 'the *status* of human being'[2]. The *status* of human being, which Abelard insists is not a thing (*res*), is very close to another non-thing that plays an important role in his thought : the *dictum* of a sentence. A sentence's *dictum*, according to Abelard, is what it says and signifies, and it is expressed, in exactly the same way as a *status*, by a *quod* clause or an accusative and infinitive : the *dictum* of 'John is reading' for example, is that John is reading (*quod Johannes legit*/ *Johannem legere*).

Abelard's *dicta* are the topic of the following pages, but not just them. They will be compared to two in many respects similar philosophical items – the Stoics' *lekta* and the *complexe significabilia* of Adam of Wodeham and Gregory of Rimini[3]. The

1 Volume 68, 1 (February 2012), *Dossier : Intuition et abstraction dans les théories de la connaissance anciennes et médiévales*, ed. Valeria Buffon, Claude Lafleur and François Lortie.

2 Section 47, p. 168 in the edition by Lafleur and Carrier, 'Abélard et les universaux : édition et traduction du début de la *Logica 'Ingredientibus' super Porphyrium*', dans in *Laval théologique et philosophique*, 68 (2012), p. 129-210.

3 I am contributing the 'Chronological Survey' to *Facts and States of Affairs*, ed. L. Cesalli and J. Marenbon, Turnhout, Brepols, forthcoming in the series on medieval metaphysics 'On What There Was'. I therefore cover these three topics there, but not from the historiographical and methodological perspective I am taking here.

Non est excellentior status : Vaquer à la philosophie médiévale : Études offertes en hommage à Claude Lafleur, éd. par David Piché, Valeria Buffon, Turnhout, 2023 (Studia Artistarum, xx), p. 447-458
© BREPOLS PUBLISHERS
10.1484/M.SA-EB.5.133165

aim, however, is not to make a straightforward comparison, as has been done by others, explicitly and implicitly, already[4]. Rather, it is to show that, in each case, there is a strikingly similar split among interpreters today between two different types of reading. In the nature of this split lies the second, indirect link with the issue of *Laval théologique et philosophique.* My article there explored more and less realistic readings of Boethius' theory of universals. The contrasting interpretations explored here similarly differ with regard to realism, in the ontological standing they accord to *lekta, dicta* and *complexe significabilia.*

The ultimate aim of my whole discussion is methodological. Historians of philosophy differ over whether thinkers in different periods and places in some cases tackle the same problems. Universalists argue that they do ; historicists deny it. According to the universalists, we can talk of, for instance, the solutions proposed by the Stoics, Abelard, Adam of Wodeham and Gregory of Rimini to The Problem of the Nature of Facts and States of Affairs, and compare them to positions taken by contemporary philosophers. The historicists, by contrast, insist that problems can be properly understood only in relation to their particular context in intellectual history, and so a twelfth-century thinker will not be addressing the same problem as a fourteenth-century one, let alone as a philosopher today[5]. There is, they say, no single Problem of the Nature of Facts and States of Affairs.

The close parallels between the realist and non-realist interpretations of *lekta, dicta* and *complexe significabilia* might be taken as evidence for universalism, or alternatively criticized by historicists as anachronistic distortions. Maybe, however, as will be suggested, this case study points to a more nuanced and interesting conclusion. I begin, therefore, by looking at the Stoics on *lekta*, Abelard on *dicta* and Wodeham and Gregory of Rimini on *complexe significabilia* in turn, in each case providing a basic

---

4 See G. Nuchelmans, *Theories of the Proposition. Ancient and medieval conceptions of the bearers of truth and falsity*, Amsterdam and London, North Holland Publishing Company (North-Holland Linguistic series, 8), 1973, esp. 152, 161 (Stoics and Abelard) ; p. 232-233 (Abelard and Gregory of Rimini) ; D. Blackwell, *Non-Ontological Constructs. The effects of Abaelard's logical and ethical theories on his theology ; a study in meaning and verification*, Bern-Frankfurt, Peter Lang, 1988 (Basler und Berner Studien zur historischen und systematischen Theologie, 56), p. 142-179 (Stoics and Abelard) ; L. Cesalli, 'States of Affairs', in *Oxford Handbook of Medieval Philosophy*, ed. J. Marenbon, New York, Oxford University Press, 2012, p. 421-444, at p. 428-29 (Abelard, Adam Wodeham, Gregory of Rimini) ; M. Cameron, 'On What is Said : the Stoics and Peter Abelard', in M. Cameron and R. Stainton (eds), *Linguistic Content : new essays on the history of philosophy of language*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 55-71.

5 For medieval philosophy, the debate between universalism and historicism has recently been incarnated in the persons of, respectively, Claude Panaccio and Alain de Libera. Panaccio provides an excellent brief introduction to it in 'Universals', in J. Marenbon, *Oxford Handbook*, p. 385-402 and cf. his recent monograph : C. Panaccio, *Récit et reconstruction. Les fondements de la méthode en histoire de la philosophie*, Paris, Vrin 2019. A. de Libera interweaves methodological discussion, where he advocates an anti-universalist 'archaeology' of problems, into many of his writings, including the book mostly devoted to the metaphysical problems surrounding the signification of sentences, *La référence vide. Théories de la proposition*, Paris, Presses Universitaires de France, 2002. Cf. also J. Marenbon, 'Alain de Libera's Philosophical Archaeology', in *Sujet libre. Pour Alain de Libera*, ed. J-B. Brenet and L. Cesalli, Paris, Vrin, 2018, p. 203-207.

account of the texts and outlining the contrasting realist and non-realist interpretations. Then I discuss the methodological problem. First, two terminological notes. I use 'sentence' (with 'assertoric' left to be understood) to translate *propositio.* I use in this discussion 'signify' as a general term for the semantic relationship a sentence has with whatever, if anything, it is supposed to have a semantic relationship – which is how *significo* was used, in this context, by medieval authors.

Lekta

Whereas Aristotle focused primarily on how individual words signify, and only then on the signification of the sentences made up of them, the Stoics looked in the first place, rather, at the signification of whole sentences. They used the term *lekton* for what is or can be said. They held that a sentence of any kind, commands and questions as well as assertions and negation, has its own 'perfect' *lekton,* and the terms that constitute it imperfect *lekta.* The *lekta* said by sentences (that is, assertoric sentences) were called *axiōmata* (and it is with them that the comparison with *dicta* and *complexe significabilia* is most direct). Stoics did not require that a sentence actually be spoken or written in order to posit a *lekton* : hence the common translation, 'say*able*'[6].

What, then, ontologically speaking, are *lekta* ? The Stoics are usually considered to have been corporealists. Certainly, they considered that only bodies exist and have causal powers. *Lekta* are not bodily, and they do not, therefore, exist, but, along with the three other incorporeals (space, time and the void) they are said to 'subsist' (*huphistanai*). They are, further, said to 'obtain' (*huparchein*) when corporeal things make them so. So, for instance, whereas time merely subsists, the present time also obtains ; similarly, the *lekta* of true sentences do not merely subsist, but also obtain.

These explicit comments about the ontology of *lekta* are open to interpretations leaning in one or other of two directions. Interpreters who lean towards non-realism over *lekta* emphasize that the Stoics were strongly corporealist in their metaphysics and that the theory of *lekta* belongs firmly to semantics[7]. Indeed, some writers have even claimed that *lekta* were added to the other three incorporeals only after the concept had already been developed with the theory of language[8]. Jonathan Barnes, contributing to a chapter on linguistics, puts the non-realist point of view with characteristic eloquence. After seeming to direct ridicule at a theory which, though

6 Stoic thought has to be reconstructed from a variety of usually non-Stoic testimonials : For the main sources, with brief commentary, see A. A. Long and D. N. Sedley, *The Hellenistic Philosophers,* Cambridge, Cambridge University Press, 1987, n^{os} 27 D, E (I, 162-163 ; II, 167-168) ; 33 (I 195-202 ; II, 196-204) ; 55 A-D (I, 333-334 ; II, 332-334). The account here is a very brief account of what is generally accepted by most interpreters as the basic outline of the standard Stoic theory.

7 A good example of the semantic approach is given in the presentation by Nuchelmans, *Theories of the Proposition*, p. 45-87.

8 See A. Bronowksi, *The Stoics on Lekta : All there is to say*, Oxford, Oxford University Press, 2019, p. 155. Bronowski then goes on to show why this view should be rejected.

proposed by corporealists, talks of items that are not bodies and, indeed, do not even exist, he goes on :

> Nonetheless, the Stoic theses are coherent – indeed, plausible. Of course, there are sayables ; that is to say, people can (and do) say things. But sayables do not really exist : Chrysippus uttered the sentence *Sophos ho Zēnōn* and thereby said that Zeno was wise ; Chrysippus existed, and so did the sounds he uttered (and so, come to that, did Zeno) ; and there is the sayable which he said – but this is not some further item in the world, distinct from Chrysippus and his utterance[9].

Other scholars, however, take a realist approach to *lekta.* Although they do not exist, they are indeed – precisely what Barnes denies – further items in the world once all bodies have been counted. As the most detailed, sophisticated, and extreme exponent of this view, Ada Bronowski, puts it :

> … *lekta* are not linguistic items, but items with an ontological status, which language can express. Their relation to language is … that reality has a structure, which language is capable of grasping and expressing. *Lekta* are part of the complex configurations which make up this structure …[10]

She goes on to argue that, as incorporeals, *lekta* are not merely dependent on bodies : 'bodies exist alongside incorporeals and incorporeals subsist alongside bodies'[11]. Bodies and incorporeals are, indeed, 'interdependent', although, she says, the Stoics avoid the language of dependence[12].

Dicta

Abelard uses *dictum* as a special, technical term for the significate of a sentence, what it says, only in his *Logica Ingredientibus*, probably written a little before 1120[13]. His only extended discussion of why *dicta* need to be posited, and what they are (or are not) is in a single passage in the commentary there on *On Interpretation*, although, probably a few years earlier, he had already considered some of the same ideas but without using the term *dictum*, in his *Dialectica*[14].

---

9 'Language 1.2 : Meaning', in K. Algra, J. Barnes, J. Mansfeld and M. Schofield (eds), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press 1999, p. 193-213 at 211.

10 Bronowski, *Stoics*, p. 2.

11 Bronowski, *Stoics*, p. 168.

12 Bronowski, *Stoics*, p. 330. For another, but less extreme, realist reading of *lekta*, see D. Bailey, 'The Structure of Stoic Metaphysics', in *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 46 (2014), p. 253-309.

13 For the dating, see J. Marenbon, *Abelard in Four Dimensions. A twelfth-century philosopher in his context and ours*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 2013, p. 40-41. It has been argued, I believe implausibly, that the passages discussing *dicta* were later additions by Abelard.

14 For the passage in the *On Interpretation* commentary, see IV.12-45 ; Petrus Abaelardus, *Glossae super Peri Hermeneias*, ed. K. Jacobi and C. Strub, Turnhout, Brepols (Corpus Christianorum continuatio mediaeualis mediaevalis, 206), 2010, p. 132-141. References to this edition are given in

By the time Abelard contributed to it, there was already a debate about what sentences signify. Some 'Thought Theorists' held that they had no signification besides that of the individual words and the thought which the sentence as a whole generated. Others, the 'Thing Theorists' disagreed, arguing that sentences as a whole, as well as signifying thoughts, signify things ; the sentence 'man is an animal' would signify, not just that thought, but 'at the same time altogether (*totaliter*) man and animal in the relationship (*habitus*) of this being that' (*LPH* IV.15 ; 132 :88-90). Abelard disagrees with the Thought Theorists entirely : 'just as nouns and verbs have a two-fold signification – of things and of thoughts – so we also hold that there is a two-fold signification of sentences – the thoughts composed from the thoughts of the parts, and their *dicta*, which are like the things of sentences (*quasi res propositionum*)', but he parts company with the Thing Theorists too, since, having already said that the *dicta* are merely 'like' things, he adds that they 'are not things at all' (*LPH* IV.26 ; 135 :155-59).

According to Abelard, *dicta* have an enormously important role, since sentences are especially 'judged true or false, opposite, or necessary or possible, because their *dicta* are true or false or opposite to one another or necessary or possible' (*LPH* IV.26 ; 135 :159-62). But he goes on to emphasize that *dicta* do not exist. He holds that a *dictum* 'is altogether no thing nor many things' (*LPH* IV.21 ; 134 :129-130) and, a little later, confirms that *dicta* 'are entirely nothing, nor can they exist' (*nil omnino sunt uel esse possunt* : *LPH* IV.36 ; 138 :231-232). Indeed, Abelard goes so far as to deny that a *dictum* can even be said of nothing in an affirmative way, as if it were an item about which something was being said ; an item is signified by a *dictum* no more than it is by the 'it' of an impersonal statement such as 'It happened that …' (*LPH* IV.41-45 ; 139 :269-141 :295). But it might be argued, since *dicta* seem to have some sort of causal role, that surely they must be ontological items of some sort ? Abelard anticipates this question :

> There is, however, the objection that, since the *dicta* of sentences are nothing, how can it happen that sentences are true on account of them – because how can what neither are nor can be anything at all be said to be a cause ? But a person is hanged because of a theft that has been committed, yet that theft is nothing ; and a person dies, because he has not eaten, and is damned, because he has not acted well – but not eating and not acting well are any sort of things. (*LPH* IV.36-37 ; 138 :230-36)

In spite of Abelard's own statements to the contrary, however, many scholars tend to a realist reading of *dicta*. One of the first historians to examine the notion, Jean Jolivet, moves, though in a balanced way, in this direction. On the one hand, he stresses that *dicta* are not things and that they can play their role as being

---

the text, preceded by 'LPH'. An English translation of the passage will be published in Cesalli and Marenbon, *Facts* (above, n. 3). For the partly parallel discussion in the *Dialectica*, see *Dialectica* II.1 ; ed. L. de Rijk, Assen, Van Gorcum and Prakke (Wijsgerige Teksten en Studies, 1), 1970 (2nd edn), p. 153 :32-160 :36.

the elements of which necessary truths (such as 'If it's a rose, it's a flower') are composed, because 'being outside being, they escape from becoming'. But on the other hand, he adds, in a note, that they are 'a relation (*rapport*) between things' and so 'belong to the sphere of the real'[15]. Nuchelmans explains *dicta* not being things as their not belonging to any of Aristotle's categories. He stresses their independence, because they do not require 'any counterpart in the mental sphere', and he canvasses the identification of 'the *dicta* of true statements with the states of affairs which are actually the case in reality'[16]. More recently, Kevin Guilfoy has argued that, in his earlier discussion of the signification of sentences in the *Dialectica*, Abelard held that sentences signify things in the world, not individually but together and in relation to each other[17]. In his classification of medieval authors writing about what he considers to be the near equivalents of facts and states of affairs, Cesalli identifies Abelard as a 'suigenerist', by which he means that *dicta* belong to a 'specific realm', which 'does not depend on, nor is reducible to the realms of mental entities or things (substances and accidents) in the standard Aristotelian sense'[18].

There have also been, by contrast, non-realist interpretations of Abelard's *dicta*. In the monograph on Abelard I wrote nearly a quarter of a century ago, I took Abelard's statements that *dicta* are nothing seriously, but believed that they would make sense only if they meant that *dicta* are reducible to other items, which are really things. But since Abelard insists that the sentence, 'If it's a rose, it's a flower', is necessarily true in virtue of its *dicta* even if no roses or flowers exist (*LPH* IV.19 ; 133 :9-11), I argued that Abelard was left with an incoherent theory[19]. Peter King, however, advances an uncompromisingly and coherent non-realist reading of *dicta* in his study of Abelard's metaphysics. Abelard, he says 'declares repeatedly and emphatically that *dicta*, despite being more than and different from the sentences that express them, have no ontological standing whatsoever … Even if *dicta* are about the world in some fashion, things in the world are not parts or constituents of *dicta*, which gain no ontological foothold through them'[20]. To treat *dicta* as things is, King explains, to confuse the 'semantic job of sentences' which is 'to *say* something' with 'naming or denoting some thing'[21]. 'From a metaphysical point of view', he concludes, 'there

15 See J. Jolivet, *Arts du langage et théologie chez Abélard*, Paris, Vrin (Études de philosophie médiévale, 57), 1969, p. 84, and n. 134.

16 Nuchelmans, *Theories*, p. 160-161.

17 See 'Peter Abelard's Two Theories of the Proposition', in A. Maierù and L. Valente (eds), *Medieval Theories on Assertive and Non-Assertive Language*, Florence, Olschki, 2004, p. 35-57, at p. 39-41 and p. 44-47. Guilfoy argues that Abelard changed his mind in the *Logica Ingredientibus*, where he says, implausibly, Abelard treated *dicta* as purely mental entities.

18 'States of Affairs', 428.

19 J. Marenbon, *The Philosophy of Peter Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, p. 208-209.

20 P. King, 'Metaphysics', in J. Brower and K. Guilfoy (eds), *The Cambridge Companion to Abelard*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 65-125, at 106.

21 King, 'Metaphysics', p. 107.

are no *dicta*'[22]. In an essay published the same year, Irène Rosier-Catach also presents *dicta* in a way that, equally though differently, minimizes their reality. When we say something, she suggests, we are putting a hypothesis about the world. It is 'not a thing, but a quasi-thing. It does not exist, but by the fact of uttering it we posit it as existing or not existing, unconstrained by whether it does or not'[23].

Complexe significabilia

Many theologians in the fourteenth century were concerned to explain what the object of scientific knowledge is, which was usually taken to include both the Aristotelian sciences and theology itself. Since sciences were set out in sentences, the problem overlapped that of the significates of sentences, although it was in principle narrower (false sentences and contingent ones need not be considered, but often were) and approached the issues from a slightly different angle. One solution (roughly speaking Ockham's) was to hold that the sentences themselves – mental sentences rather than written or spoken ones – were the object of science. Another (roughly speaking that advanced against Ockham by his colleague, Walter Chatton) was to identify the object of a science with the thing or things about which the sentences talk[24]. In his *Lectura secunda* (given between 1329 and 1332) on the *Sentences*, Ockham's and Chatton's confrere, Adam Wodeham, proposes a different solution. He declares that the object of knowledge is neither a mental sentence nor the thing(s) it is about, but the sentence's 'complete object' (*obiectum totale*), that is to say, what it signifies ; and what a sentence 'S is P' signifies is that S is P[25]. Some fourteenth-century writers called such significates – what is designated by an accusative and infinitive (e.g. *Socratem esse*, 'that Socrates exists') – *complexe significabilia* : 'complexly signifiables', that is to say, what is signifiable not by a single term but by a sentence, and the term *complexe significabile* is used by almost all historians to discuss Adam's theory and also the theory which, after reading Adam, Gregory of Rimini proposed in his *Sentences* commentary (1336-37)[26].

---

22 King, 'Metaphysics', p. 108. I now agree with King's non-realist reading, although I would describe his approach to *dicta* in terms of fictionalism rather than nominalism. My revised views on the area are presented in 'Much Ado About Nothing ? Peter Abelard and *dicta propositionum*', given as a paper in Geneva 2018 and to form a chapter in the forthcoming book on facts and states of affairs mentioned in n. 3.

23 I. Rosier-Catach, 'Les discussions sur le signifié des propositions chez Abélard et ses contemporains', in Maierù and Valente, *Medieval Theories*, p. 1-34, at p. 29-30 (my translation).

24 The best general presentation of the different positions in the early fourteenth century is in D. Perler, *Der propositionale Wahrheitsbegriff im 14. Jahrhundert*, Berlin and New York, De Gruyter (Quellen und Studien zur Philosophie, 33), 1992, p. 292-342.

25 *Lectura Secunda in Librum Primum Sententiarum* I, ed. R. Wood, with G. Gál, St Bonaventure, Franciscan Institute, St Bonaventure University, 1990, 1, q. 1 (= *LS*), sec. 7.192, p. 19-20 ; sec. 8.193, p. 17-21.

26 For Gregory's use of Adam, see G. Gál, 'Adam of Wodeham's Question on the '*Complexe Significabile*' as the Immediate Object of Scientific Knowledge', in *Franciscan Studies*, 37 (1977), p. 66-102. Gál gives an edition of the question (d. 1, q. 1), but it has been re-edited in the complete edition : Gregorius

Are *complexe significabilia* things of some sort or not ? When Adam – who almost never uses this label for them – puts to himself questions about the ontological status of *complexe significabilia*, he is deliberately evasive. Asked whether that a human being is an animal is either something or nothing, he refuses to answer. Instead, he offers someone who holds his position a strategy for replying to such a question, either by giving a paraphrase of the phrase about which he has been asked ('that a human being is an animal is that a rational animal is an animate, sensible substance'), or by insisting that it is not something but rather that something is, or by rejecting the original question as improperly formed (*LS* sec. 9 ; 195 :15-25). By contrast, Gregory discusses the ontology of sentence significates (which he too usually refrains from calling *complexe significabilia* in his main discussion of them) explicitly in a passage much quoted in the following decades and by modern scholars[27]. There he gives three ways in which 'something' (*aliquid*), 'being' (*ens*) and 'thing' (*res*) – terms he treats as synonyms – can be understood. They can apply, first, to anything at all that can be signified, non-complexly or complexly ; second, to anything that can be *truly* signified, non-complexly or complexly ; and third, only to what is an essence (*essentia*) or, in other words, an existing being (*ens existens*). A sentence's significate, Gregory then explains, is something in the first two senses, but not the third[28].

In treating both these theologians, interpreters have been split, as in the other cases, some giving a realist, some a non-realist reading. The first historian, by many years, to bring the idea of *complexe significabilia* to light was Hubert Élie in 1936[29]. Élie, who did not know Adam Wodeham's discussion, presents Gregory's introduction of *complexe significabilia* as the dramatic discovery, anticipating Meinong, of a new third-realm of non-existing but subsisting things. This realistic way of understanding Gregory's ontological passage has been followed by most more recent historians[30]. In her recent book on Gregory, however, Pascale Bermon provides powerful arguments for a non-realist reading, pointing out that, by denying that *complexe significabilia* exist in the third sense, Gregory is saying that they are not existing beings at all. Rather than, like Wodeham, hesitating between saying they are something and they are nothing, Gregory is denying that they are anything (just as Abelard did with regard to *dicta*)[31].

Ariminensis, *Lectura super primum et secundum sententiarum*, I, ed. D. Trapp, H. A. Oberman, V. Marcolino, Berlin and New York, de Gruyter (Spätmittelalter und Reformation, 6), 1981.

27 Gregorius Ariminensis, *Lectura super primum et secundum sententiarum*, I, Prol. q. 1 ; ed. Trapp, Oberman, Marcolino, p. 8 :25-10 :3.

28 Gregorius Ariminensis, *Lectura in primum et secundum sententiarum*, Prol., q. 1, p. 8 :25-10 :3.

29 Published as *Le complexe significabile*, reprinted as : H. Élie, *Le signifiable par complexe. La proposition et son objet. Grégoire de Rimini, Meinong, Russell*, Paris, Vrin. 2000.

30 See, for example, D. Perler, 'Late Medieval Ontologies of Facts', in *The Monist*, 77 (1994), p. 149-169, at p. 156 ; and J. Zupko, 'How it played in the Rue de Fouarre : the reception of Adam Wodeham's theory of the '*complexe significabile*' in the Arts Faculty at Paris in the mid-Fourteenth Century', in *Franciscan Studies*, 54 (1994-97), p. 211-225, at p. 217-223.

31 See P. Bermon, *L'Assentiment et son objet chez Grégoire de Rimini*, Paris, Vrin (Études de Philosophie Médiévale, 93), 2007, p. 139-168. Bermon's view is followed by A. de Libera, *La référence vide*, 187-226, who knew it from her dissertation. Additional support for this view is provided by Gregory's original text of I, d. 28-32, q. 1, a. 2 (Addition 135). Despite his alterations, Bermon (*L'assentiment*,

When Adam Wodeham's treatment of *complexe significabilia* was first brought to light, historians tended towards a non-realistic reading (often contrasting the lack of explicit ontological commitment here with Gregory's discussion). According to Nuchelmans, for instance, Wodeham considers it 'a grave category mistake to attempt to characterize the significate of a proposition by means of such terms as *aliquid, nihil, quid, substantia, accidens*'[32]. A couple of years later Dominik Perler argued that Wodeham was not guilty of introducing 'spooky' entities. He saw, rather, the significates of sentences as supervening on other, real things, just as the fragility of glass supervenes on its chemical structure[33]. More recently, however, Susan Brower-Toland has advanced a throughgoing realistic interpretation, arguing that for Wodeham *complexe significabilia* are like facts for a contemporary philosopher and that he considers them 'at its most fundamental level' as the building blocks of the world[34].

A Methodological Lesson ?

It needs little further commentary to see how these analyses back up the universalists' position. Here are three discussions, each separated by centuries, and yet they can all be discussed within the same philosophical framework. The interpretative problem seems, in each case, to be the same, and to be correctly described as a choice between a realist and a non-realist reading : are the thinkers concerned (Stoics, Abelard, Adam and Gregory) positing a new sort of item, or is that precisely what they wish not to do ? Although contemporary philosophy has not been mentioned explicitly here, this type of debate is one that goes on in metaphysics today[35]. Indeed, it is hard sometimes not to see in these case studies a tight connection between an historian's own philosophical convictions and the reading chosen. For instance, when Peter King explains why, so he reads Abelard as saying, it is simply a confusion to imagine that a phrase like 'that Socrates is sitting' names something, he seems to be arguing alongside Abelard, rather than merely expounding him : King is excited that Abelard

---

p. 171-173) shows that Gregory retained the same fundamental view.

32 G. Nuchelmans, 'Adam Wodeham on the Meaning of Declarative Sentences', in *Historiographia Linguistica*, 7 (1980), p. 177-187, at p. 184. For similarly non-realistic readings, see H. Weidemann, 'Sache, Satz und Sachverhalt : Zur Diskussion über das Objekt des Wissens im Spätmittelalter', in *Vivarium*, 29 (1991), p. 129-146 and Zupko, 'How it played'.

33 Perler, 'Late Medieval Ontologies'.

34 See S. Brower-Toland, 'Facts vs. Things : Adam Wodeham and the later medieval debate about objects of judgment', in *Review of Metaphysics*, 60 (2006), p. 597-642, esp. p. 642. This view is followed by Laurent Cesalli, see 'Propositions : their meaning and truth', in C. Dutilh Novaes and S. Read (eds), *The Cambridge Companion to Medieval Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016, p. 245-264, at p. 261.

35 It is, however, not at the *centre* of the contemporary discussion of the significates of sentences, because many of the theories now see facts and/or states of affairs as complex items made up of more than one straightforwardly real object in the world. They may well have been anticipated by some medieval thinkers, such as the twelfth-century Thing Theorists Abelard attacked, or Richard Brinkley in the later fourteenth century.

shares his own grasp of the problem, and he wishes to share this mutual understanding with their (Abelard's and his) readers. A critic might suggest that the case studies only seem to bear out universalism, because in fact the interpreters have all been anachronistic and imposed either a realist or non-realist reading on the texts. But this criticism is unconvincing, since even the readings by scholars keenest to keep close to the original texts fall obviously on the realist or non-realist side.

There is, however, a line of apparent criticism that it is far less easy to dismiss. The three examples have an appearance of homogeneity because the exposition here has in each case focused on the ontological standing of the significates of sentences, all but omitting any other aspects of the discussion. Once these are introduced, it starts to seem that like is not being compared with like. Do *lekta, dicta* and *complexe significabilia* play the same functional role, and do they have any equivalents in contemporary philosophy ? The most appropriate contemporary terms are the trio of 'facts', 'states of affairs' and 'propositions' (in the sense G. E. Moore and Bertrand Russell used the term, as what sentences express) ; or the duo of truth makers (which are what facts are usually said to be) and truth bearers (the role usually given to propositions).

It quickly becomes clear, however, that, not only do *lekta, dicta* and *complexe significabilia* each have different roles, but also that perhaps none of them may be quite the same as those given to any of today's trio or duo. Here are a few examples of the disparities that emerge.

Since false, possible, and impossible sentences all have *lekta*, it would seem that *lekta* are like states of affairs. But, if so, how can the *lekta* that correspond to questions and commands be accommodated ? Abelard's *dicta* are, indeed, like *lekta* in that they can be false or impossible, but they are unlike *lekta* in that, it seems, there is no *dictum* unless it is actually said by a sentence. For this reason, *dicta* are not equivalents of states of affairs : philosophers today who admit of states of affairs into their ontology would all accept that there is a state of affairs that a flower is blooming on an uninhabited island, although no sentence will ever state it. Moreover, many philosophers now would not accept that there are negative states of affairs – for instance, the state of affairs that John Marenbon is not exactly six-foot tall, but if someone says 'John Marenbon is not exactly six-foot tall' then this sentence will have, in Abelard's sense, a *dictum* that John Marenbon is not exactly six-foot tall.

Complexe significabilia as presented by Wodeham have been characterized, by the finest historian of this area of medieval philosophy, as truth makers, since a *complexe significabile* is not the representational content of judgements but the content's referent[36]. Yet Wodeham explicitly denies that the *complexe significabile* that God is God is that 'which, when posited, God is God' – a phrase that seems to describe exactly the role of a truth maker ; this role, he says, is played in this case by God (*LS*, sec. 9 ; 196 :54-59).

Even after a little investigation, then, it becomes clear that *lekta, dicta* and *complexe significabilia* are not different terms for much the same notion, and that there is a conceptual gap between what these labels stand for and what contemporary philosophers mean when they talk about facts, states of affairs, propositions, truth makers, and

36 Cesalli, 'Propositions', p. 261 and 263.

truth bearers. The historicist case against universalism is further strengthened once questions are asked about the purpose, within a wider intellectual, and ultimately social, framework to which these different discussions are directed. The Stoic theory is an integral part of a highly organized and integrated system of logic, semantics, metaphysics, and ethics, with a theological dimension provided by an immanent divine principle. Abelard, by contrast, was working self-consciously within the boundaries of logic. Although he would go on, later, to develop theological and ethical ideas, his theory of *dicta* seems to have almost nothing to do with them[37]. Adam Wodeham and Gregory of Rimini both discuss *complexe significabilia* in their major theological works. There is, however, a striking difference in aim. Adam, like Ockham and Walter Chatton, with whom he is in implicit dialogue, is asking about the object of theological knowledge as a philosophical preliminary, itself unconnected with the idea of the Christian God, to studying sacred doctrine. He sees it, apparently, as a question interesting in its own right, which can also be asked about the Aristotelian sciences and is not of central relevance to the particular theological discussions that follow. By contrast, Gregory quickly involves God in his thinking about *complexe significabilia*, which are invoked repeatedly later on in the course of his treatment of theological topics such as sin and the Trinity[38].

Are these historicist considerations really *criticisms* of the universalist view, however ? Rather than being seen as linked to opposing methods, universalism and historicism can be taken as supporting complementary aspects of an approach, which is at once philosophical and historical[39]. History becomes history of philosophy only when the evidence for it, usually textual, is approached philosophically, and to approach a text philosophically we must link it to our own philosophical concerns. Historicists should not, therefore, blame interpreters who seek out the issue of realism and non-realism in ancient and medieval texts about the significates of sentences, or who, as here, show how this issue is at the centre of interpretative debate about these texts. For through this issue the texts can be approached philosophically, since it connects them, not just with each other, but with today's concerns. But, if the history of philosophy is to be, not just philosophical but historical, even as they are being approached philosophically, texts need to be put back into their intellectual and wider context. The best interpretation will involve a constant interplay between philosophical thinking, with its anachronistic pull, and a concern for the context, pulling back against it. Universalists should, therefore, be willing to recognize that *lekta, dicta* and *complexe significabilia* do not line up with each other, or with concepts in contemporary philosophy, as easily as they might have expected. It may indeed be that, as these complex differences are better understood, the initial alternatives

37 I argued for this view in Marenbon, *Abelard*, esp. p. 208-209.

38 As is shown in detail by Bermon, *Grégoire.*

39 This is the method of 'Historical Analysis' I have discussed and advocated elsewhere : see *Later Medieval Philosophy (1150-1350)*, London and New York, Routledge, 1991, p. 89-90 ; J. Marenbon, 'When was Medieval Philosophy ?', Inaugural Lecture, University of Cambridge, 30 November 2011. Available at https://www.academia.edu/32837104/When_was_medieval_philosophy ; J. Marenbon, *Abelard in Four Dimensions*, p. 203-206.

of realism and non-realism will themselves start to seem ill-fitting. Without losing the sense of these texts as philosophy, we may then find a historically more sensitive way of characterizing their arguments, which will allow us to move beyond the interpretative stand-off described here to a deeper understanding of them.